

عبد المالك بنعثو

نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي

مكتبة
مؤمن قریش

مكتبة مؤمن قریش
مكتبة مؤمن قریش
مكتبة مؤمن قریش

منشورات الجمل

عبد المالك بنعثو: نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي

عبد المالك بنعثو

نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي

منشورات الجمل



الدكتور عبد المالك بنعثو، باحث مغربي من مواليد سنة ١٩٥٧ بمدينة دمنات سفح الاطلس الكبير، فيها أكمل دراسته الابتدائية والإعدادية ليتابع دراسته بثنائية محمد الخامس بمراكش التي حصل بها على شهادة البكالوريا، ثم التحق بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، سنة ١٩٧٦. حصل عام ١٩٨٥ على الإجازة في الفلسفة وهو يشتغل حينذاك مدرسا للغة العربية بالتعليم الثانوي الإعدادي. اشتغل مدرسا للفلسفة بدء من سنة ١٩٨٩ بالتعليم الثانوي التأهيلي. تابع من جديد دراسته العليا بجامعة محمد الخامس - الرباط، فحصل على دبلوم الدراسات العليا المعمقة في الفلسفة سنة ٢٠٠٠، ثم نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة ٢٠٠٨. شارك في عدد من الندوات العلمية، الثقافية والتربوية والحقوقية. يشغل الآن استاذاً للتعليم العالي مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، جامعة القاضي عياض، مراكش.

عبد المالك بنعثو: نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي

الطبعة الأولى ٢٠١٦

كافة حقوق النشر والترجمة والاقتباس

محفوظة لمنشورات الجمل، بغداد - بيروت ٢٠١٦

تلفون وفاكس: ٢٥٣٣٠٤ - ٠١ - ٠٠٩٦١

ص.ب: ٥٤٣٨ - ١١٢ بيروت - لبنان

© Al-Kamel Verlag 2016

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany

www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

إهداء

أهدي هذا العمل إلى كل من يحمل قلبا ينبض بحب
واحترام الآخرين وعقلا ينزع نحو التسامح والإخاء
والإنصاف وينبذ الكراهية والحقْد والإقصاء، إلى كل
مريدي الحقيقة وعاشقي الحكمة والفلسفة وكل من يحلم
بالانعتاق والتحرر والغد الأفضل.

تقديم

برزت في القرن الثالث الميلادي فلسفة أفلوطين (٢٠٥م - ٢٧٠م)، فبلغت بذلك الفلسفة القديمة أوجها، لأنها استطاعت أن تمزج في تركيب بديع الفلسفة الموروثة من مختلف المدارس اليونانية الأفلاطونية منها والمشائية، وكذلك الرواقية والأبيقورية، مع كل التراث العقلي والديني للعالم القديم ذي الأصول الفارسية والهندية وغيرهما من الحضارات السابقة. وعندما جاء الدور على الإسلام بدءا من القرن السابع الميلادي، لقيادة العالم فكريا، كان عليه أن ينطلق من الأعمال التي بدأها أفلوطين واستمرت على يد الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين، والتي توجهها بروكلوس (٤١٢م - ٤٨٥م) في نسق عقلي فلسفي ولكن أيضا ثيولوجي محكم البناء.

وهكذا ومنذ أول فيلسوف في الإسلام أي أبي إسحاق الكندي الذي عاش في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، كان على الفلاسفة المسلمين التعامل مع هذا التركيب الفلسفي الخصب، الذي يعتبر مزيجا بين أفكار وآراء وأنساق فلسفية مختلفة. ورغم أن فلسفتي الفيلسوفين الأولين الكندي والفارابي كانتا متشابهتين من حيث الأسس المعرفية التي بنيت عليها فلسفتهما، إلا أن العمل الذي قام به الفارابي على مستوى نشر المنطق الأرسطي في الإسلام - استحق على أثره أن ينال لقب المعلم الثاني بعد أرسطو - جعل الفلسفة الإسلامية تأخذ منحى جديدا

مع فلسفة الشيخ الرئيس ابن سينا الذي وإن كان على دراية كبيرة بفلسفة أرسطو، إلا أنه اختط لنفسه طريقا جديدا يقوم على الإشراق الصوفي أو الحكمة المشرقية كما سماها الشيخ الرئيس. وانطلاقا من عمل الشيخ الرئيس انقسم الفلاسفة المسلمون إلى فئتين، الفئة التي وجدت في المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة لأرسطو ضالتها، وهي فئة الفلاسفة الأرسطيين الذين اعتبروا أن الوصول إلى الحق في الفلسفة، يتأتى عن طريق إتباع الخط الذي رسم معالمه الأولى أرسطو، وهي الفلسفة التي نمت وترعرعت في الغرب الإسلامي عن طريق فلاسفة هذه المنطقة خصوصا ابن باجة وابن رشد. والخط الثاني الذي نهل من فلسفة الشيخ الرئيس ابن سينا وقدم لنا أجيالا من الفلاسفة خصوصا في بلاد فارس، وهو التيار الفلسفي المستمر إلى اليوم في إيران بالخصوص، وبطبيعة الحال، من بين أهم الفلاسفة المتمين لهذا التيار نجد الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي الذي خصص له الأستاذ الباحث عبد المالك بنعثنو هذا الكتاب.

وشرف التقديم لهذا العمل المتميز لن يتأتى لنا إبراز قيمته، إلا إذا نحن أدركنا الأحكام الخاطئة التي تتردد كثيرا في الكتابات العربية والغربية عن الفلسفة العربية الإسلامية، حيث أننا كثيرا ما نصادف هذا الحكم، الذي لكثرة ترده بات يعتبر من البديهيات التي لا تقبل النقاش، وهو أنه بعد أبي حامد الغزالي لم تقم للفلسفة قائمة في المشرق، حيث اعتبرت الفلسفة المشرقية اللاحقة على ابن سينا بمثابة حواش وتعليقات على هامش كتابات الشيخ الرئيس، كما أن الفلسفة في الإسلام - في نظر مروجي هذه الأحكام - توفيت بوفاة ابن رشد سنة (٥٩٥هـ/١١٩٨م)، وانتقلت بعده إلى أوروبا لتصنع بذلك نهضتها العلمية والفلسفية المستمرة منذ القرن الثالث عشر الميلادي إلى اليوم.

إن طغيان الرأي والحكم الذي يؤكد على انتهاء الإبداع الفلسفي الإسلامي مع ابن رشد "كأنه قيص لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هذا الهدف". إن سيادة هذا الحكم وتردده في مجال الدراسات الإسلامية، ثم انتشاره وتغلغله في الوسط الفكري الثقافي الإسلامي بصفة عامة، ثم طول ممارسته والاعتقاد به على أنه رأي وحكم صائب، جعل منه مسلمة لا تقبل النقاش وحقيقة لا تحتل الجدل، مما أثر على منحى العديد من الدراسات والأبحاث لزمن ليس بالقصير.

فما هو الاختيار السليم، هل هو سبيل الانسياق وراء مثل هذا الحكم وإثبات صحته أم هو سبيل إبراز خطئه وتهافته مع العمل على تجاوزه ببدائل؟

نحن أمام اختيارين، الأول هو الطريق السهل والرائج الذي يكتفي بالتنديد بمثل هذه الأحكام، وينحو باللائمة على المستشرقين والفكر الغربي بشكل عام الذي يحاول في نظر هؤلاء طمس معالم الفكر العقلي الإسلامي، وهناك الطريق الآخر الصعب ولكن النافع في نفس الوقت، وهو البحث الأكاديمي الجاد الذي لا يكتفي بإصدار الأحكام، بل يتبع أصول وقواعد البحث العلمي وذلك بالانطلاق من الفحص الفيلولوجي الرصين للوصول إلى النظر الفلسفي العميق، ومن شأن إتباع هذا الطريق الجاد قلب التصورات وكتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية كتابة مغايرة لما هو سائد الآن في الكتب المؤرخة لتاريخ الفلسفة.

هذا الانجاز الذي نقدمه إلى القارئ الكريم هو من هذا النوع من الدراسات والأبحاث، يعني أنه، دراسة تنطلق من الفحص الفيلولوجي الرصين للوصول إلى النظر الفلسفي العميق. فإذا كان صدر الدين

الشيرازي قد أصبح موضوع اهتمام من قبل الدارسين والباحثين في إيران أولا ولبنان والعراق ثانيا وحتى عند بعض المستشرقين الغربيين أمثال هنري كوربان، كريستيان جامبييه، وغيرهما. إذا كان كذلك، فإن، كتاب "نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي" للباحث عبد المالك بنعشو يعد أول دراسة أكاديمية علمية تنجز بالجامعة المغربية في إطار أطارح شعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، وهو ما يعني، وهذا لا شك فيه، أن الباحث قد واجهته صعوبات وتحديات، في مقدمتها صعوبة الحصول على مؤلفات صدر الدين الشيرازي، فهذا الأمر في المغرب حين أنجز هذا البحث، تحد وصعوبة كبيرة، إذ لا وجود لمؤلفات فيلسوف أصفهان في مكتبات كليات الجامعات المغربية، وحتى دور النشر والتوزيع فإنها تعرف التقصير في هذا المجال.

فلا صعوبة الموضوع ولا قلة الأبحاث والأعمال المتعلقة بالشيرازي في المغرب، ولا الإهمال الذي تعرضت له الفلسفة الشيعية في هذه المنطقة من العالم الإسلامي طيلة القرون الماضية، ولا فضلا عن ذلك السيادة التي كانت لأرسطو في الغرب الإسلامي لمدة طويلة من الزمن، ثنت الأستاذ الباحث عبد المالك بنعشو عن اختيار هذا الطريق الصعب المحفوف بالمخاطر، أو أحبطت عزيمته. فكانت النتيجة عملا جادا عرفنا بصدر الدين الشيرازي وهو بذلك يمكن أن يكون مدخلا علميا رصينا لكل من أراد أن يتعرف عن قرب على فلسفة هذا الفيلسوف، لأنه انطلق من النصوص نفسها، وجاهد في محاولة فك رموزها.

ومما لا شك فيه أن هذا الإنجاز للباحث عبد المالك بنعشو، الذي تشرفت بالتقديم له، هو عمل يتميز بالتأصيل والإبداع والعمق النظري الذي اعتمد القراءة المتأنية للنص وفق مقارنة تعتمد تتبع مسار وتطور

تصور صدر الدين الشيرازي وما اعتمده من بنية مفاهيمية في متنه. فهذا العمل هو إنجاز ومساهمة نوعية في مجال الفلسفة الإسلامية، ودراسة تثبت تهافت الأحكام السابقة الذكر، دراسة هي بمثابة قيمة مضافة من شأنها أن تفتح آفاقا واعدة في الفلسفة الإسلامية من أجل نقلة أساسية في مجال التفاعل والحوار الإسلامي الهادف والرصين، اعتمادا على إعمال العقل والتنقيب والفحص والنقد والبرهان، وذلك للتقريب بين مختلف المذاهب والاتجاهات الإسلامية.

هذا، وسيتبين القارئ الكريم، بأن الفلسفة التي جاءت بعد ابن سينا لم تكن كما هو منتشر في بعض الكتابات الحديثة والمعاصرة، مجرد تعاليق وحواش على كتابات الشيخ الرئيس، بل هي فلسفة عرفت محطات متعددة، وأعمالا يطور فيها اللاحق السابق، شأنها في ذلك شأن كل قول فلسفي أو عمل عقلي إنساني جاد. فإذا كان نصير الدين الطوسي في القرن الثالث عشر، قد استطاع بالتحليل التوافقي الرياضي أن يحل المعضلة التي واجهت البناء الميتافيزيقي السينوي القائم على الفيض، وذلك بتفسير كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، دون أن تتأثر هي نفسها بكثرة موجودات العالم، فإن الشيرازي الذي عاش ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد قد خطى خطوات أكبر في هذا الاتجاه الفلسفي، فلم يعد الأمر كما هو الشأن عند ابن سينا، إعطاء المشائيين ومن سار على منوالهم، كتباً ذات طابع مشائي خالص، بل كان الانتقال إلى صنف آخر من المعارف، اعتبره الشيخ الرئيس هو الحق، فضحى بالفلسفة من أجل التصوف، حيث سيبين المؤلف في هذا الكتاب، بأن الشيرازي لم يضع حدا فاصلا كما هو الشأن عند ابن سينا بين الفلسفة والتصوف، وإنما أعطى معرفة تركيبية مدت الجسور بين الفلسفة والتصوف، بين العقل والإيمان، وبين الفكر الإنساني وعلم الكلام، فأعطانا بذلك خطابا عقليا جامعا، يركب بين الفلسفة والتصوف

وعلم الكلام، وبذلك ففي الوقت الذي يمكن اعتباره تطورا لخطاب ابن سينا، هو في نفس الوقت عودة للروح الأفلاطونية المحدثة التي قعدها الشيخ اليوناني أفلوطين، وهي أيضا اقتراب من فلسفة الفيلسوف كانط الذي عاش بعد الشيرازي بقرن واحد فقط والذي انتقل من العقل إلى الإيمان.

كان بذلك هذا العمل المتميز الذي قام به الأستاذ الباحث عبد المالك بنعشو القنطرة التي يمكن من خلالها العبور من الفلسفة الأرسطية إلى أنماط أخرى من المعرفة المنتمية للعقلانية المفتوحة، بمعنى آخر غير المتقيدة بالنسق الأرسطي، والجميل في الأمر أنه لم يدرس الفلسفة غير المشائية، إلا بعد أن تلقى تكويننا جيدا في الفلسفة المشائية، لأنه قبل الاهتمام بالشيرازي تخصص في فلسفة ابن رشد. وبذلك جمع بين علمين ظن الناس - منذ القرون الوسطى - بأنهما لا يجتمعان: ابن رشد وابن سينا، حيث كان العمل الذي قدمه قبل الاهتمام بالشيرازي يتعلق بنظرية الفاعل عند ابن رشد، ومن هنا غنى وثراء هذا العمل.

فالمختص في فلسفة ابن رشد، يمكنه أن يلقي ضوءا جديدا على الفلسفة السينوية، والعكس أيضا صحيح، بمعنى أن المتمكن من فلسفة ابن رشد يمكنه أن يقدم إضافة جديدة فيما يخص فلسفة ابن سينا ومدرسة الشيخ الرئيس في تاريخ الفلسفة، كما أن الباحث العارف بابن سينا وبمدرسته الفلسفية يمكن أن يقدم كثيرا من الإضافات فيما يخص المدرسة الرشدية، وهذه هي الميزة التي ينفرد بها المؤلف - كما قلنا سابقا - حيث إن اشتغاله على المتن الرشدي مكنه من التعامل بشكل مخالف مع فلسفة الشيرازي المنتمي لمدرسة مغايرة هي المدرسة السينوية.

عاش الشيرازي في مرحلة حاسمة من تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة، فهي المرحلة التي عرفت ولادة الفلسفة الحديثة مع ديكارت في أوروبا،

كما أنها المرحلة أيضا التي عرفت أهم ثورة في تاريخ العلم الحديث، وذلك بالانتقال من البراديغم الأرسطي القائم على القول بعالم متناه ومغلق، إلى القول بكون لا متناه مفتوح، ولا يمكن فهم هذه المرحلة الهامة في تاريخ الإنسانية إلا إذا نحن درسنا ما وقع خارج أوروبا. ومن هنا تكمن أهمية البحث في فلسفة الشيرازي، وذلك حتى نعرف الأسباب النظرية التي أدت بنا إلى عدم إنجاز ما تم إنجازه في أوروبا، فلمتن الشيرازي قيمته الكبيرة من حيث أنه جاء في وقت توقف فيه البحث الفلسفي في الغرب الإسلامي، ولم تعرف فلسفة ابن رشد استمرارية فكرية في المغرب. وبذلك فدراسة منته تفتح الطريق أمام فهم أكبر لتاريخ الفلسفة مأخوذا في جملته.

ففي متن وتراث صدر الدين الشيرازي وأساسا كتاب الأسفار العقلية الأربعة وكذا آراؤه وتصوراتهِ ونظريته عن أصالة الوجود واعتبارية الماهية، والحركة في الجوهر، والجعل البسيط للعلّة، والوحدة القائمة في عين الكثرة، واتحاد العاقل والمعقول وغيرها من الآراء التي أبدع فيها، يتجسد تمثل واستيعاب وحضور كبير لتاريخ الفلسفة اليونانية وفلسفة الإشراق والتصوف وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية من خلال القراءة المتأنية لمتون كل من أرسطو وأفلاطون وفيتاغور والفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي وابن عربي والسهوروردي ومحمد باقر الداماد، وغيرهم، مع الإشادة تارة بتصوراتهم الفلسفية وبفضلهم في هذا الموضوع أو ذاك، وشكرهم والثناء عليهم فيما أصابوا فيه في رأيه أو انتقادهم وتجريح أفكارهم كلما كان ذلك لازما، إلا فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي كان غائبا أو مغيبا عن دائرة اهتمام صدر الدين الشيرازي، وهو أمر لافت ويشير الاستغراب ويستدعي البحث عن دواعيه عند صدر الدين الشيرازي.

هذا ويمكن القول أن فلسفة صدر الدين الشيرازي رغم ما لقيته من اهتمام وما أنجز حولها من دراسات وأبحاث قيمة ومهمة من قبل باحثين عرب وإيرانيين ومستشرقين وغيرهم، فإن هذا الاهتمام، مع ذلك لم يرق بعد إلى مستوى الاهتمام الذي كان بالفارابي وابن عربي وجلال الدين الرومي وابن رشد وابن سينا، شأنه في ذلك شأن فلاسفة شملهم النسيان، ولم يتم الاهتمام بهم إلا في الآونة الأخيرة وبشكل محدود وغير كاف، أمثال السهروردي شيخ الاشراق ونصير الدين الطوسي وأبي البركات البغدادي وغيرهم.

وإذا كان كذلك، فإن فلسفة فيلسوف أصفهان ما تزال لم ترق بعد إلى المكانة التي تستحقها في دائرة فلاسفة الإسلام، ولا إلى دائرة تجارب عصره الكونية التي كان لها صيت وتأثير كبير على المنظومة الفكرية والعلمية في عصرها وما بعده، كما هو حال ديكرات معاصره في الضفة الأخرى. وهو ما يعني أن فلسفة صدر الدين الشيرازي ما تزال تشكل مجالاً مفتوحاً وخصباً للبحث والدراسة وفلسفة تغري بما يمكن أن يكتشف حين يتم سبر أغوارها، وما يمكن أن تحققه من آفاق التفكير والخلق والابداع في فضاءات المعرفة والحضارة العربية الإسلامية حاضراً ومستقبلاً. أو من آفاق تستثمر وتساهم في الرقي وفي مواكبة شمولية واعية لسيرورة تدفق الواقع وتستوعب مختلف أشكال حراك العالم، وما يطرحه هذا الحراك من اشكالات وهواجس وتحديات.

هذا ويدعونا الباحث عبد المالك بنعثو إلى حوار من نوع جديد بين الشرق والغرب، حوار لا يطنى عليه القصد الايديولوجي الذي ساد بين المفكرين المعاصرين اليوم، بل يشبه إلى حد كبير أرقى درجات الحوار التي عرفتھا العصور الوسطى وهو الحوار الفلسفي الراقي بين ابن رشد والغزالي. وذلك بما أنه مطلع على فلسفة ابن رشد ودارس لفلسفة

الشيرازي ففي الكتاب مقارنة بين الأسس التي تقوم عليها الفلسفة الأرسطية، والنقد الموجه لها من قبل الشيرازي، الذي قرأ المقولات الأرسطية قراءة جديدة وأعطاهها تصورا جديدا غير موجود لا عند أرسطو ولا عند ابن رشد. ولذلك يمكن أن يكون هذا الكتاب فاتحة عهد جديد، يسود فيه الحوار الفكري النظري بين الشرق والغرب الإسلامي، حتى نستطيع في نهاية المطاف التبشير بالوحدة الفكرية للأمة، تقرأ فيها جميع المذاهب الفكرية من جديد، وتوزن الواحدة مع الأخرى، حتى نستطيع في نهاية المطاف، أن نحقق الأمل المنشود المتمثل في بناء فلسفة عربية معاصرة، مسيطرة للعصر، وضاربة أطنابها في عمق تاريخنا الفكري والثقافي، تاريخ الأمة الإسلامية جمعاء.

وأخيرا، فإن العمل الذي أنجزه الباحث عبد المالك بنعشو حول صدر الدين الشيرازي يطمح لأن يكون جهدا في هذا السياق، سياق مواكبة حاجيات الانسان العربي حاضرا ومستقبلا. فهو عمل يتناول إشكالات ترتبط بسؤال الفعل الطبيعي والانساني والالهي ويكشف في هذا الاطار عن جوانب الإبداع في المنظومة العقلية لفيلسوف أصفهان وهو ما يجعله عملا جديرا بالقراءة وإعمال العقل.

الدكتور محمد أبلagh

جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

القنيطرة - المغرب

إشارة وتنبيه

إن الأقوال التي يتم اقتباسها من مؤلفات صدر الدين الشيرازي، وتعتمد في الاستشهاد والاستدلال، تترك كما هي واردة في الأصل ضمن متن الشيرازي، فهي تسجل بأخطائها الإملائية واللغوية والنحوية والمطبعية، دون تصحيح أو تصرف حفاظاً على الأمانة العلمية، وبه وجبت الإشارة والتنبيه رفعاً لأية ملاحظة أو لوم لما يترتب عن هذه الأخطاء من قلق العبارة ولبسها.

مقدمة

١ - سؤال الاختيار

يعتبر اختيار الباحث لموضوع بحثه أمراً يتم اعتماداً على اهتمام سابق بالموضوع يساعد على بناء تصور واضح للإشكال، ولمنهجية تناوله، وما يراد تحقيقه من أهداف وكذا ما يمكن أن يعتمد من مراجع ومصادر في إنجاز الموضوع. لكن في بعض الأحيان تكون علاقة الباحث بموضوع البحث علاقة غير محسوبة ولا منتظرة. ومع ذلك، فإن العلاقة التي تنشأ بين الباحث وموضوع بحثه تكون حميمية ويكون اختياره موفقاً فتتطور وتتوطد هذه العلاقة بقدر ما تتسع دائرة الإحاطة والمعرفة بتشعبات القضايا والبنية المفاهيمية والإشكالات التي يثيرها الموضوع بامتداد وتواصل الدراسة والبحث.

وحين يرجع الباحث إلى بداية اختياره لموضوع البحث ودواعيه والأهداف التي يبتغى تحقيقها من وراء هذا الاختيار، ويتذكر جميع الحيشيات ومساراتها وما واجهه من تحديات وصعاب، وما عاشه من حالات صراع، فتكون وضعيته مثل جزيء الإلكترون في حركته بتأثير الضوء، كذلك يكون الباحث أمام تسارع الوقائع والأحداث وانصرام الزمان وكأنه أمام سيرة ذاتية غير محسوبة. وعليه ووفق ما أعنيه بما سبق

فقد تعددت الدوافع التي جعلتني أهتم بالبحث ودراسة فلسفة فيلسوف أصفهان صدر الدين الشيرازي.

قبل متابعة الدراسة لتحضير دبلوم الدراسات العليا المعمقة، لم يسبق لي أن قرأت عن صدر الدين الشيرازي ولا سمعت عن فلسفته المتعالية ولا حتى عن اسمه. وكانت معرفتي الأولى بهذا الفيلسوف حين تحضير لي لدبلوم الدراسات العليا المعمقة، ويرجع الفضل في هذه المعرفة إلى الدكتور محمد المصباحي حين كانت محاضراته حول نظرية الخيال عند صدر الدين الشيرازي فأثار إشكالات منها، حضور فلسفة العديد من الفلاسفة بدءاً من الفارابي وابن سينا والسهروردي وابن عربي، الخ. في متن الشيرازي بتأكيد تصوراتهم أو بنقدها، إلا ابن رشد فقد كان غائبا عن اهتمام الشيرازي، وحتى عن الإشارة إليه، وهو ما أثار اهتمامي وطرح لدي أكثر من علامة تساؤل عن أسباب هذا التغييب، ولماذا لم يستمر ابن رشد في الفلسفة المشرقية وأساسا عند صدر الدين الشيرازي. كما أثار الدكتور محمد المصباحي جوهرية الخيال ومفارقتها واستقلاليتها عن العقل والواقع، ومقارنة تصور الشيرازي في الموضوع بنظرية الخيال في فكر ما بعد الحداثة. كما أثار أوجه التجديد في الفلسفة عند الشيرازي كالقول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية والحركة في الجوهر، الخ. فاشتعلت نفسي اشتعالا واشتد شوقي للمعرفة عن هذا الفيلسوف، ثم عمدت للبحث عن كتب صدر الدين الشيرازي التي كانت حينذاك غير متوفرة بل منعدمة، وكانت المفاجأة أن عثرت على نسخة واحدة لكتاب «الأسفار العقلية الأربعة» في إحدى المكتبات بالبيضاء. وهذا الحدث وتطورات كان وازعا وراء إصراري على التحدي، تحدي الحصول على مؤلفات فيلسوف أصفهان من كتب ورسائل، وإصراري على أن تكون فلسفة صدر الدين الشيرازي مجال ودائرة الاختيار الصعب ومغامرة المقاربة.

إن رؤية واضحة لإشكال الموضوع لا تتأتى إلا بمصاحبة طويلة للمتن الذي يشكل دائرة الاختيار، كما لا تتأتى إلا بالدربة الصعبة على استساغة مشاق وصعاب هذه المصاحبة وتحويلها إلى لذة وممتعة خاصة.

لقد سمح لي بحث دبلوم الدراسات العليا المعمقة حول «مفهوم الفاعل عند ابن رشد» بملامسة بعض القضايا الفلسفية التي يطرحها الخطاب الفلسفي وخصوصا الفلسفة الإسلامية مع ابن رشد، وكذا ملامسة الصعوبات والتحديات التي تواجه أية قراءة أو مقارنة. ورغم مختلف التحديات فقد كان عزمي قويا على اختيار الموضوع واختيار مغامرة المقاربة، وكان الوازع هو شعور واجتذاب خفي امتزجت فيه معاناة القراءة والمقاربة بمتعتهم. كما أن الحافز وراء هذا الاختيار والعزم قد توطد وقوي أكثر حين بادر الدكتور محمد المصباحي إلى دعوتي للمشاركة في ندوة علمية تكوينية في إطار برنامج التعاون بين كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ومؤسسة كونراد أديناور الألمانية، والتي نظمت بمراكش أيام ١١-١٢-١٣-١٤ أكتوبر ٢٠٠١. وعلى إثر هذه المشاركة اشتد ابتهاجي وتشوقي وعزمي على ملامسة والكشف عما يسمح به الخطاب الفلسفي مع صدر الدين الشيرازي من إمكانية التجديد الفلسفي على مستوى الأسس والبناء المفاهيمي والتصورات والقضايا الفلسفية التي عالجها. هذا، ويمكن حصر صعوبات الاختيار والبحث فيما يلي:

أ - انعدام مؤلفات الشيرازي في المكتبات العامة، مما اضطرني إلى طلبها من مكتبات خارج المغرب وهو ما كان وراء هدر وضياح لمدة زمنية مهمة من زمان البحث. هذا وقد أسدى لي أحد الأصدقاء مشكورا خدمات في هذا الإطار، فكان لي عوناً وسنداً؛ ذلك أنه كلما كان له سفر إلى لبنان أو مصر أو غيرهما لتمثيل المكتبة التي يشتغل بها في

معرض الكتاب أو غيره، إلا وأخبرني بذلك فأزوده بثلاثة الكتب التي يبذل ما في وسعه للبحث عنها واقتنائها. هذا دون نسيان ما قدمه لي الدكتور محمد المصباحي من كتب ومراجع ومطبوعات في الموضوع، إضافة إلى توجيهاته وملاحظاته العلمية القيمة على امتداد زمن البحث وجلسات المناقشة والتتبع لسير إنجاز البحث.

ب - صعوبة نص صدر الدين الشيرازي، مما يضطرني إلى قراءة النص عدة مرات من أجل فهمه وفك مغالقه الذي يشبه الحفر في الصخر الجلمود، وأحياناً، لا يتأتى لي ذلك إلا بعد مراجعات وقراءات متعددة لمتون كل من الفارابي وابن سينا والرازي والطوسي والسهروردي وابن عربي، الخ. وكذا تتبع المعنى والإشكال أو المفهوم عبر متن الشيرازي.

ج - صعوبة أخرى هي أن دراسة أي إشكال أو مفهوم في فلسفة صدر الدين الشيرازي، يقتضي أن يتم بحثه وفحصه وتتبع تطوره وبناءه عبر متن الشيرازي كله أو على الأقل في كتابه «الأسفار العقلية الأربعة» عبر أجزائه التسعة.

د - قلة الدراسات المتخصصة التي تناولت الإشكالات التي تنصب على المواضيع الجزئية في الفلسفة الإسلامية، وخصوصاً فلسفة صدر الدين الشيرازي، مثل الفاعل والحركة والزمان والعلة والمادة والصورة والانفصال والاتصال والخيال وغيرها، وحتى ما يوجد منها فإن بعضه يفتقر إلى التفصيل والتحليل والأمانة العلمية.

هـ - صعوبات ترتبط بالمفاهيم واللغة والطبع والتحقيق، مما يجعل العبارة قلقة وملتبسة. ففي كتابة الهمزة نجد أنه تأتي على الواو عوض الياء مثل لفظ «أسؤلته» والصحيح هو أسئلته. كما وردت في المتن

أخطاء في النحو، حيث يرد الفعل بصيغة المذكر عوض التأنيث أو العكس مثل «فالحركة لما كانت وجودها» ومثل «القوة الفعلية قد يكون مبدأ الوجود وقد يكون مبدأ الحركة». إضافة إلى أخطاء في الطبع على امتداد متن الشيرازي. وكذا وقوع الحذف في العبارة أو اختصار كلمة في حرف مثل ما ورد في صفحة ٣١٣ من الجزء الخامس من كتاب «الأسفار» وهذا يرجع إلى القصور الذي يعتري تحقيق متن الشيرازي.

و - صعوبة أخرى ترتبط بمجال الإحالة، حيث نجد صدر الدين الشيرازي يستعمل ألقابا ونعوتا يصف بها أساتذته أو الفلاسفة الذين يقتبس منهم، دون أن يفصح عن أسمائهم الحقيقية مثل قوله «معلم الفلاسفة» ويقصد به أرسطو، أو «بعض أجلة المتأخرين» ويقصد جلال الدين الدواني، أو «السيد السند» وهو محمد باقر الداماد، أو «السيد المدقق أو سيد المدققين» ويعني به صدر الدين الشيرازي الدشتكي، أو «بعض المحققين أو أفضل المتأخرين» ويقصد نصير الدين الطوسي، أو «بعض أصحابنا الإمامية» ويقصد ابن بابويه القمي.

كما أن صدر الدين الشيرازي حين يستشهد أو يقتبس كلاما وأقوالا يستعمل عبارات مثل، «قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله» أو قال «صاحب التحصيل» أو «صاحب الملخص» أو «صاحب المباحث» أو عبارة «قريب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء» ويختم بعبارة «انتهى كلامه» أو «انتهى»، دون أن يوضع الكلام المقتبس بين مزدوجتين أو يحدد المرجع والصفحة التي كان منها الاقتباس. وهذا كله يخلق صعوبات قد يترتب عنها الخلط واللبس والقلق في العبارة وعدم ضبط الأفكار والتصورات، وهو ما يستلزم نوعا من اليقظة والانتباه للتمييز بين ما لصدر الدين الشيرازي وما لغيره من الكلام ومن هو هذا الغير.

ورغم ذلك، فإن هذه الصعوبات لم تنل من عزم ركوب التحدي

ومغامرة المقاربة، ولا جعلت إرادتنا تلين أو تضعف. وكان الوعي بأهمية دراسة فلسفة صدر الدين الشيرازي مما قوى هذا العزم ولم يترك التردد أو التمعن يتسرب إلينا، فجعل النفس تشتعل إصراراً وعزماً واشتياًقاً.

٢ - أهمية دراسة فلسفة صدر الدين الشيرازي

هذا وتكمن الأهمية التي تكتسيها دراسة فلسفة صدر الدين الشيرازي فيما يلي:

أ - تزامن فلسفة صدر الدين الشيرازي مع عصر النهضة الأوروبية ومع فلسفة أب الفلسفة الحديثة في أوروبا ديكارت، ومع فترة عرفت فيها البلاد الإسلامية توترات واضطرابات على جميع الأصعدة. مما يعني أن الفلسفة الإسلامية ظلت حاضرة ومستمرة ولم تمت أو يختفي دورها وإشعاعها بموت ابن رشد كما يدعي البعض. وإنما كان لهذه الفلسفة حضور حضاري تجلى في إسهام الشيرازي في تطوير هذه الفلسفة بما تناوله من قضايا جديدة.

ب - أن فيلسوف أصفهان يعتبر ممثلاً وامتداداً ووارثاً للفلسفة اليونانية والإسلامية في فترة كان فيها الفكر الصوفي هو السائد، والانقسام بين المسلمين إلى طوائف وجماعات تتبادل تهم التكفير والتبديع والتراشق الفكري بين مختلف الجماعات، مشائين أو إشراقيين أو فقهاء أو محدثين ووعاظ. أي أن الاضطراب على مستوى الفكر والعقيدة وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي، هو ما يطبع العصر الذي نشأ فيه صدر الدين الشيرازي وبعض أساتذته. ولأن فلسفته جمعت بين الفلسفة اليونانية في مختلف تياراتها إضافة إلى امتداداتها في الفلسفة

الإسلامية المشائية، وبين الذوق والكشف والشهود، مما كان وراء إثراء وتوسيع للبناء المعرفي والمفاهيمي للفلسفة الإسلامية.

ج - تكمن أهمية دراسة فلسفة صدر الدين الشيرازي فيما ترتب عن هذا الجمع والتأليف بين التصورات والأنساق الفلسفية يونانية أو إسلامية أو عرفانية، من قراءات مغايرة من قبل صدر الدين الشيرازي أو من خلخلة بل وقلب في بنية الأسس والمفاهيم التي اعتمدها كل «براديجم» على حدة.

د - عمق وتناسق وأصالة فلسفة صدر الدين الشيرازي سواء على مستوى تطويرها للقضايا التي سبق أن درسها الفلاسفة مثل العلاقة العلية، علاقة الله بالعالم، علم الله، نظرية المثل، الخير والشر، الحدود والقدم، الضرورة والإمكان، والاختيار، وغيرها. أو على مستوى قلبها للبنية المفاهيمية وللأسس المعتمدة والسائدة، وإثرائها للبناء المعرفي والمفاهيمي للفلسفة الإسلامية، بتناولها لقضايا فلسفية جديدة لم يسبق التطرق إليها أو الإفاضة في تحليلها مثل أصالة الوجود ووحدته واعتبارية الماهية، الحركة الجوهرية، الوجود الذهني، مسألة الجعل، وغيرها.

٣ - أهداف الدراسة وسؤال المقاربة

إذا كانت الفلسفة الإسلامية موضوع تشريح وبحث العديد من الدراسات؛ فإنه مع ذلك ما تزال تثير اهتمام العديد من الباحثين والدارسين من مختلف اللغات والجنسيات، كل حسب اهتمامه وانشغاله وأهدافه ودائرة بحثه ودراسته. وهو ما يجسد عمق وأصالة وغنى الفلسفة الإسلامية وما يستثيره البحث فيها من قضايا وإشكالات مختلفة تنفتح على إمكانات المسألة والمحاورة والفهم والتأويل.

وعليه، فإن الموضوع الذي نود دراسته ومعالجته ضمن الفلسفة الإسلامية هو، نظرية صدر الدين الشيرازي في الفعل، وذلك بتوضيح تجليات الفعل ومختلف علاقاته على مستوى الفعل الإنساني الإرادي وما يميزه عن الفعل الطبيعي ثم بيان ما يميز فعل الفاعل المطلق عن فعل غيره.

وتهدف هذه الدراسة في الدرجة الأولى إلى عرض وتحليل وتنظيم التصورات الفلسفية لصدر الدين الشيرازي التي تشكل وتنسج نظريته في الفعل، مع صياغتها في إطار مقارنة تسمح ببسط هذه النظرية في الفعل بشكل منسجم ومتناسق مع الانفتاح على تصور كل من ابن سينا وابن رشد من حين لآخر، وليس في جميع القضايا والإشكالات، مع الإشارة إلى أن هذا قد استدعى منا جهداً إضافياً ومحاولة لإثارة ملاحظات وإشكالات.

إذا كان صدر الدين الشيرازي في تقديمه لكتابه «الأسفار العقلية الأربعة»، يؤكد أنه قد صنف كتاباً يجمع في طياته بين تصورات وبراهين كل من الفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية واليونانية وحتى العرفان مع إضافات وإبداعات لم يجد بها غيره؛ وأن هذا الكتاب في ألفاظه ومعانيه وبراهينه ورموزه وأسراره وحقائقه وانتقاداته، جامع شامل لا عوج في بنائه ولا قصور في أفكاره. إذا كان كذلك، فما صحة هذا القول الذي يدعي الجمع بين العرفان وفلسفات مختلفة، ويدعي الكشف عن الأسرار وبعد النظر والإبداع؟ هل استطاع صدر الدين الشيرازي أن يتميز لنفسه بمنهج يجمع ويمزج العقل والبرهان بالتجربة الذوقية والإشراق؟

تعتبر إشكالية الوجود أكثر القضايا التي اهتم بها صدر الدين الشيرازي، فقال بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، مخالفاً في ذلك الذين

سبقوه من الفلاسفة. وأن الوجود يشتد ويتضعف وأنه في مراتبه واحد لا تعدد فيه ولا كثرة، يتميز عن بعضه البعض بالوجود نفسه وبالغنى والاستقلال والفقر والارتباط. وأن الحركة كتغير واستحالة ترتبط بعالم الكون والفساد، وأنها هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل بشكل تدريجي وليس دفعة واحدة. وأن الحركة لا تقتصر على الأعراض وإنما تشمل الجوهر وبذلك فعالم الموجودات المادية هو عالم يتسم بالتغير والتجدد والسيلان.

إذا كان هذا هكذا؛ فبماذا نفسر التنوع الذي يلاحظ على الأجسام وما يطبع كل نوع من خواص وأفعال وآثار؟ هل مرده إلى اختلافات ذاتية وماهوية للأجسام أم هي مفارقة لها؟ ما هي معاني الحركة وعلاقتها بالقوة والفعل وبالصور الجوهرية وتغير وتجدد الجواهر الطبيعية؟ ما هو الفاعل الموجد للحركة المرتبطة بذات الجوهر؟ ما علاقة الزمان بالحركة؟ هل يمكن للجوهر أن يشتد أو يتضعف؟ ما هي العلاقة الموجودة بين الفعل والعدم؟

يرى صدر الدين الشيرازي أن فعل الخلق وإيجاد الممكنات دون تراخ أو انقطاع هو ما يتجلى فيه كمال الفاعل المطلق باعتباره علة جميع الموجودات وعالم بذاته ومبتهج بها أتم الابتهاج ومحبا لأفعاله تبعاً لحبه لذاته؛ وعليه، فكل ما يصدر عنه من إبداع وخلق وإيجاد للأشياء، يعتبر فعلاً من أفعاله فيعتني به كما يعتبر حبا له ولذاته.

وإذ يقول صدر الدين الشيرازي بحدوث العالم حدوثاً زمانياً تجديداً، فكيف يتم هذا الحدث، وما هي علاقة الفاعل المطلق بالعالم وبالموجودات؟ وما طبيعة فعله وعلاقته بالكثرة التي تتميز بموجودات عالم الكون والفساد؟ حين يحتاج الوجود الممكن إلى علة تجعله وجوداً

متعيناً أو عدماً، فهل احتياجه هذا يرجع إلى حدوثه أم لإمكانه الوجودي؟ هل الفعل أو الوجود يخضع للضرورة أم للصدفة؟ وبماذا يفسر الحصول النادر لحالات الشر والفساد؟

إذا كان العقل هو ما يميز الكائن الإنساني، به يدرك الأشياء ويستطيع أن يختار ما فيه خير له ويحقق منفعة ويطور ميوله، وبالعقل يصدر الأحكام فيقبل أشياء ويرفض أخرى، ويتحمل مسؤولية أفعاله واختياراته. إذا كان كذلك، فهل الفعل الإرادي الواعي مقيد ومجبر أم هو حرية واختيار؟ كيف تتم عملية الإدراك والتعقل؟ كيف جعل الشيرازي الإنسان فاعلاً وهو يدرك الوجود الحسي والخيالي والعقلي؟

إذا كان صدر الدين الشيرازي يرى أن النفس هي التي تبدع وتنشئ الإدراكات الحسية والخيالية وتذكر المعقولات بالإفاضة الإشراقية، فهل يمكن أن نتحدث عن اختلاف وغيرية الوجود العقلي للوجودين الحسي والخيالي وكذا غيرية الوجود اللاحق للوجود السابق؟ كيف يستطيع الإنسان تملك المعقولات فيتمكن من أن يكون فاعلاً يستكمل وجوده وإنسانيته؟ بأي معنى يمكن القول باتحاد العاقل والمعقول؟

في دراستنا هذه لنظرية صدر الدين الشيرازي في الفعل، سنعتمد على استحضار النص من متن فيلسوف أصفهان واستنطاقه والإنصات إليه حتى نخرج بتصور واضح يعالج الإشكال المطروح. وسنعتمد في تفسير النص على نصوص أخرى نستحضرها من متن الشيرازي الذي تمكنا من جمع أهمه، فنتتبع تطور المفهوم وتمفصلاته وعلاقاته ضمن ثنايا هذا المتن.

كما سنعتمد الانفتاح ما أمكن ومن حين لآخر على تصورات ابن سينا وابن رشد وغيرهما دون أن نغفل عن المساءلة واستنباط المقصود،

محاولين تجنب تأويلات تؤدي إلى السقوط في مناهات لا نهاية لها، أي تجنب كل ما يمكن أن يكون إسقاطا وانزلاقا أو فهما أو تأويلا يتنافى ومقصود النص ويحمله غير ما يفيد.

وقد حاولنا دراسة الإشكال وتبعية تفصيلاته وعلاقاته ضمن متن صدر الدين الشيرازي من خلال أهم إنتاجاته التي توفرت لدينا وهي، «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» في تسعة أجزاء، «الشواهد الربوبية»، «رسالة حدوث العالم»، «كتاب المشاعر»، «المظاهر الإلهية»، «كتاب العرشية»، «المبدأ والمعاد»، «تفسير القرآن» في تسعة أجزاء، «مفاتيح الغيب»، «تعليقات على الشفاء» في جزأين، «كسر أصنام الجاهلية»، ومجموعة من رسائله.

ومع ذلك فقد اخترقنا الحدود بين مختلف أعمال فيلسوف أصفهان، كما حرصنا على الاطلاع على العديد من الإنتاجات التي تناولت فلسفة صدر الدين الشيرازي رغم محدوديتها وبعدها عن الإشكال المطروح. كما كان اعتماد متون كل من ابن سينا والسهروردي، وفخر الدين الرازي وابن عربي وابن رشد ونصير الدين الطوسي ومحمد باقر الداماد، وأرسطو وأفلاطون وغيرهم لفحص وتدقيق ما يستحضره فيلسوف أصفهان من تصورات هؤلاء وآرائهم وأقوالهم، ما أخذ به أو اعتمده حجة على آرائه أو ما عدله ووضحه أو ما رفضه وانتقده. كما حاولنا الاطلاع على العديد من الإنتاجات التي تناولت بالبحث والدراسة فلسفة هؤلاء الفلاسفة وآرائهم ومواقفهم.

وقد ورد العمل الذي تم إنجازه وفق مقارنة تعتمد تصميمًا يبدأ بمقدمة ثم خمسة فصول وخاتمة ثم فهرس بالمراجع المعتمدة في الدراسة.

هذا وقد تناولت المقدمة الإجابة عن سؤال الاختيار للموضوع ودواعيه ومختلف الصعوبات التي رافقت هذا الاختيار وأهداف الدراسة والإشكالات التي تناولتها الدراسة وطبيعة ونوعية المقاربة.

أما الفصل الأول فقد تم تخصيصه لدراسة مراحل حياة الشيرازي وتطوره الفكري وكذا أصول فلسفته والينابيع التي نهل منها وقوفاً عند ملامح وسمات المنهج الذي ارتضاه لنفسه في تفكيره وفلسفته.

في الفصل الثاني تمت معالجة الفعل عند الشيرازي على المستوى الطبيعي من خلال تناول حقيقة الجوهر وما يميزه وعلاقة الفعل بعالم الطبيعة وموجوداته ومختلف تجلياتها من خلال تناول علاقة الفعل بالمادة والصورة والقوة والحركة والتغير والاشتداد والتضعف والسيلان والدثور، الذي تعرفه موجودات العالم المادي، وعلاقة هذه الحركة والتغير بالزمان والصدفة والضرورة.

أما الفصل الثالث فيتناول حقيقة الفعل الإنساني عند الشيرازي وطبيعة هذا الفعل من خلال علاقته بالحرية والجبر، مقارنة بفعل الفاعل الأول. وفي تحليل هذا الإشكال كان الانفتاح على ابن رشد باستحضار تصوره في الموضوع لتتم مقارنته بتصور الشيرازي الذي يركز على أن فعل الإنسان هو فعل صنع في الزمان والمكان، وهو ما استلزم تناول مبادئ الفعل الإنساني وعلاقته بها والفعل وارتباطه بالقدرة والإرادة.

وخصصت الفصل الرابع للفعل المعرفي وحقيقة فعل التعقل عند الشيرازي وأفعال النفس وأنواع العقول وأفعالها وتحولات العقل الفعال، فوقفت عند ما يميز فعل التعقل بين العلم الحضورى والحصولي، وحقيقة اتحاد العاقل والمعقول.

هذا وقد كان الانفتاح على تصورات كل من ابن سينا وابن رشد

حتى يمكن الكشف عما يميز تصور الشيرازي لفعل التعقل وللفعل المعرفي في علاقته باستكمال الوجود الإنساني، وكذا تبني فيلسوف أصفهان لنظرية التعالي والقول باتحاد العاقل والمعقول.

وفي الفصل الخامس تناولت الفعل على المستوى الميتافيزيقي، فكان التطرق إلى ما يميز الفعل الإلهي بين الإيجاد والفيض، ثم علاقة الفعل بالعدم كمبدأ مقوم للتغير، والوحدة وعدم التمايز بين الأعدام وامتناع إعادة المعدوم بنفس أعراضه كما تم تناول الفعل بين العلية والمعلولية وعلاقة وجود العالم بالعلة الأولى وطبيعة فعل الإيجاد والعلاقة بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، ليتم استحضار أنواع فعل الجعل وتجلياتها وطبيعتها لتنتهي الدراسة باستنتاجات وملاحظات حول تصور الشيرازي ونظريته في الفعل، وما عرفته من عناصر التجديد والتميز، دون إغفال لما يمكن أن يعتبر نقاط التهافت.

الفصل الأول

حول حياة وأصول فلسفة

صدر الدين الشيرازي ومنهجه

تقديم

تعتبر لحظة ما بعد ابن رشد في المشرق الإسلامي حلقة مهمة من تاريخ الفلسفة الإسلامية، وإن كان قد عرفت ضعف تأثير انتقاد الغزالي للفلاسفة وضعف تأثير النقاش الجدلي الذي دار بينه وبين ابن رشد. وهو ما يشير إليه هنري كوربان «حيث مرت مؤلفات ابن رشد دون أثر ملحوظ. فلا دار في خلد «نصير الدين الطوسي» أو «ميرداماد» أو «هادي السبزواري» ما تعلقه تواريخ الفلسفة عندنا من أهمية ومعنى على ذلك النقاش الجدلي الذي دار بين الغزالي وابن رشد»^(١) كما أن لحظة ما بعد ابن رشد لم تكن فترة فراغ في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وإنما هي فترة

(١) كوربان (هنري)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: الفكر الجامعي منشورات عويدات، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ٣٥٨، [ترجمة، نصير مروة وحسن قبيسي، ومراجعة وتقديم، موسى الصدر وتامر عارف]، ويمكن الرجوع إلى مقال له بمجلة المحجة، العدد الصفر، ٢٠٠٢ ص ٣٨ للوقوف عند نفس الفكرة وهي عدم معرفة المشرق لابن رشد.

زاخرة بالإنتاج والإبداع واستمرارية في القول الفلسفي. وما يثبت ذلك هو الإنتاجات والشروح التي عرفتها الفترة التي تنعت بالعصور المظلمة، مثل إسهامات كل من نصير الدين الطوسي ومحمد باقر الداماد والكشاني وقطب الدين الرازي والسهورودي وصدر الدين الشيرازي، وكذا مؤلفات أرخت للفكر الفلسفي والعلمي أو اهتمت بشرح المصطلحات العلمية والفلسفية مثل «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي و«مفتاح السعادة» لطاش كبرى زاده، و«التعريفات» للجرجاني.

هذا، وإذا تأملنا بعض الدراسات التي أنجزها في العقدين الأخيرين بعض الباحثين الغربيين حول الفلسفة الإسلامية والعربية^(١)، سيتضح أن فعل التفلسف والإنتاج الفلسفي الإسلامي قد عرف الاستمرارية والتجديد والإبداع، وإن كان ذلك قد تم في الشرق الإسلامي وفي بلاد فارس، مع الأسماء التي سبق ذكرها. «إن الحياة الفكرية في الإسلام لم تتوقف عند آخر فلاسفة الأندلس حتى ولا مع الغزو المغولي»^(٢)؛ حيث عرفت تحولاً وتجديداً تمثل في الاهتمام بما كان غائبا في «البراديجم» الرشدي وهو متافيزيقا الصورة والخيال التي تعتمد التجربة الحدية

(١) من هذه الدراسات المهمة نذكر: HENRY CORBIN: *En Islam Iranien Aspects spirituels et philosophiques*. T.4, *l'école d'Ispahan l'école Shaykhie, le douzieme Imam*. Gallimard.edi, 1991.

CHRISTIAN JAMBET: *l'acte d'être, la philosophie de la révélation chez Mollâ Sadra*., fayard.1, edi-2002. وإنتاجات أخرى لهذين المفكرين، ولآخرين لا يتسع المجال لذكرها والتعريف بها.

(٢) حسين نصر، دراسات إسلامية، الدار المتحدة للنشر، ط ١، ١٩٧٥، ص ١٠٤.

والشهود، هذا التحول الذي سيؤسس له اللقاء الذي جمع بين ابن عربي وابن رشد بقرطبة^(١). «وهكذا تحولت حياة الإسلام الفكرية عن الاتجاه العقلاني نحو ضرب من المعرفة قائم على الحدس والإشراق، كان من نتيجته أن برز إلى الوجود عدد من الحكماء صانوا هذا التراث الذي مازال حتى هذا اليوم مجهولاً جهلاً يكاد يكون تاماً في العالم الخارجي»^(٢).

ومن أعلام مدرسة أصفهان الفلسفية في إيران الذي عمل على تجديد الفكر الفلسفي أواخر القرن العاشر الهجري وبداية الحادي عشر هجرية، نجد صدر الدين الشيرازي. هذا الفيلسوف الذي سنحاول في هذه الدراسة حول نظرية الفعل، تناول أحد جوانب فلسفته التي أحدثت رجة في النسق الفلسفي الإسلامي. فمن هو الشيرازي وما هي مراحل تطور حياته الفكرية؟

١ - صدر الدين الشيرازي ومراحل تطوره الفكري

هو محمد بن إبراهيم الشيرازي ويلقب بصدر الدين الشيرازي واشتهر بالملا صدرا أو صدر المتألهين، وقد ولد في شيراز ما بين ٩٧٩هـ / ١٥٧١م و ٩٨٠هـ / ١٥٧٢م^(٣)، وتوفي سنة ١٠٥٠هـ / ١٦٤١م

(١) انظر ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١ ص ١٠٣-١٠٤. [تحقيق عثمان يحيى]، القاهرة،

١٩٨٥، وكذلك كتاب هنري كوربان: *P' imagination créatrice dans le soufisme*

d'ibn Arabi, Flammarion, édi. 1979, p.32-38.

(٢) حسين نصر، دراسات إسلامية، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٣) مما يذكر أن السند في تحديد سنة ولادة صدر الدين الشيرازي هو جلال الدين الأشتياني

في كتابه عن الشيرازي «شرح حال وآراء فلسفة الملا صدرا»، ففي صفحة ٢٢ ذكر أنه =

بالبصرة حين رجوعه من الحج وبها دفن؛ وإن يفهم من قصيدة رثاء بها تلميذه وصهره عبد الرزاق اللاهيجي، أنه مدفون بالنجف^(١).

ويشك جمال محمد اليوزبكي صاحب الرواية الأدبية الفلسفية عن صدر الدين الشيرازي، «غضبة الفلاسفة أو الغضبة المتعالية»، في الوفاة الطبيعية لصدر الدين الشيرازي. ويعتقد أن صدر الدين الشيرازي قد تجرع سما قدم له، حيث يقول: «وأغلب ظني أنه قد تجرع سما قدم له مثلما قدم لأئمتهم من أبناء الزهراء وكما قدم للقائد الأغر مالك الأستر،

=وجد في حاشية كتاب «الأسفار»، في فصل، «اتحاد العاقل والمعقول» عبارة ترتبط بالنص التالي: «كل صورة إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدرَكها ببرهان فائض علينا من عند الله» وهذه العبارة هي: «تاريخ هذه الإفاضة كانت ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة النبوية وقد مضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون سنة قمرية». ويقال كذلك أن محمد حسين الطباطبائي هو أول من اكتشف هذه العبارة حين تصحيحه لكتاب الأسفار، وهو ما يشير إليه هنري كوربان في التقديم لكتاب المشاعر، ص ٦. وفي مقال آخر له بمجلة المحجة العدد الصفر، ٢٠٠١ صفحة ١٣. وكذلك قاسم محمد عباس في الهامش الأول من تحقيقه لرسالة «اتحاد العاقل والمعقول»، ص ١١١. وللإشارة فإن الشيرازي في تفسيره لسورة الطارق، يقول في إحدى مناجاته: «[...] يا نفس دعي الهوى واسلكي سبل ربك بالهدى ألم بأن لك وقد شبت وما انتهت وبلغت سنك إلى خمسين وما خرجت عن باب عبتك قدما إلى منازل القديسين»، تفسير القرآن، ج ٧، ص ٣٢٣-٣٢٤. وإذا كان قد ذكر في ختام تفسيره لسورة الطارق أنه أتم تحرير تفسيرها في آخر يوم جمعة من شهر الله الأصب رجب المرجب عام ١٠٣٠هـ، تفسير القرآن، ج ٧، ص ٣٢٨؛ فإن سنة ولادة صدر الدين الشيرازي هي ٩٧٩هـ أو ٩٨٠هـ، وهذا يتضح من خلال عملية خصم ٥٠ من ١٠٣٠ لتصبح النتيجة هي ٩٨٠.

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب «رسالتان في التصور والتصديق»، تحقيق مهدي شريعتي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، وأساسا إلى التقديم الذي وضعه شريعتي لرسالة صدر الدين الشيرازي «في التصور والتصديق»، ص ١٠. ضمن الكتاب المشار إليه أعلاه.

وذلك عندما كان في طريقه إلى مصر حتى تكتم صدرا على الأمر مخافة الفتنة واستخلص الروح إلى ربه»^(١).

وحيث أن أصفهان كانت في فترة سلطة الدولة الصفوية في إيران، عاصمة السلطة السياسية والثقافية والعلمية؛ فإن صدر الدين الشيرازي، وبعد وفاة والده، قد قصد هذه المدينة لإتمام دراسته، فتلقى العلم وحضر دروس ومحاضرات الشيخ بهاء الدين العاملي الحارثي الهمداني [٩٥٣- ١٠٣١هـ] في العلوم الشرعية. ثم محاضرات محمد باقر الحسيني الميرداماد [توفي ١٠٤١هـ]، في العلوم العقلية والفلسفية، ومحاضرات الأمير أبي القاسم الفندرسكي [توفي ١٠٥٠هـ]، في الحكمة والرياضيات والتصوف. كما استفاد كذلك من دروس ومحاضرات مشايخ وعلماء آخرين عرفتهم الحوزة العلمية في أصفهان في الفترة.

وعلى إثر جهر صدر الدين الشيرازي بآرائه واختلافه مع فقهاء عصره، تعرض للتضييق والتجني ووصل الأمر ببعضهم درجة تكفيره وهو ما اضطره إلى الالتجاء إلى قرية كهك بالقرب من قم، واختياره للعزلة والاعتكاف على ممارسة العبادة والمجاهدة والرياضة الروحية، لمدة خمسة عشر عاما، كانت حافلة بمزيد من التحصيل المعرفي والإنتاج العلمي. ويمكن تقسيم مراحل حياة صدر الدين الشيرازي الفكرية إلى ثلاثة هي:

أ - مرحلة التحصيل العلمي، التي بدأت بشيراز وانتهت بأصفهان التي قصدتها بعد وفاة والده، من أجل استكمال تحصيله للعلوم باعتبار أن أصفهان في الفترة، كانت إحدى المدن العلمية التي استقر بها العديد

(١) اليوزبكي جمال محمد صالح، غيبة الفلاسفة أو الغيبة المتعالية، إيران: مؤسسة حكمة صدرا الإسلامية، ط١، ١٩٩٩، ص٣٤.

من مدرسي الفلسفة والعلم. كان صدر الدين الشيرازي في هذه الفترة مهتماً بمطالعة ودراسة كتب وآراء الفلاسفة اليونانيين والمسلمين وكل ما يرتبط بالعلوم الشرعية تحت إشراف الشيخ البهائي أو بالعلوم العقلية البرهانية أو العرفانية تحت إشراف الميرداماد.

وفي إطار اهتمامه بهذه العلوم الأخيرة وما بذله من مجهود من أجل فهم أسرارها ومحاولته تخليصها من كل الشوائب، يقول: «إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان، منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطني من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين، والفضلاء اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيداً من أبحار ضمايرهم وأسرارهم»^(١).

ثم يقول: «وإني لقد صادفت أصدافاً علمية في بحر الحكمة الزاخرة، مدعمة بدعائم البراهين الباهرة، مشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها لآلئ دقائق زاهرة»^(٢).

وما يطبع هذه المرحلة هو تعاويه للعلوم العقلية البرهانية والاستفادة من مناقشات وآراء المتكلمين والفلاسفة مما يعني أنه ما يزال بعيداً عن تعاويه للمنهج العرفاني ومسلك الذوق والكشف، وهو ما عبر عنه في مقدمة تفسيره لسورة الواقعة حيث يقول: «وإني كنت سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء النظر، حتى ظننت أنني على شيء، فلما انفتحت بصيرتي قليلاً، ونظرت إلى حالي، رأيت نفسي، وإن حصلت شيئاً من أحوال المبدأ

(١) الشيرازي (صدر الدين)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء

التراث العربي، ١٩٩٩، ج ١، ص ٤.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٥.

وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان، فارغة عن علوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلا بالذوق والوجدان»^(١).

ويعبر صدر الدين الشيرازي عن ندمه لكونه بالغ وبذل مجهوداً كبيراً في تحصيل العلوم البرهانية وأهمل مسلك الذوق والكشف الذي هو في نظره أساس تحصيل العلوم العرفانية التي يعتبرها علوماً حقيقية، ويقول مجسداً هذا الندم: «وإني لأستغفر الله مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جريزتهم في القول وتفتنهم في البحث»^(٢).

ب - مرحلة الاعتزال، والاهتمام بتهديب النفس وبالرياضة الروحية والمكاشفة، هذا الاعتزال والاعتكاف الذي ترجع أسبابه إلى معاناة الشيرازي من جراء ما يسود الأوضاع الفكرية والسياسية في أصفهان من سيادة للفكر الصوفي المتحجر ومعاداة الفكر العلمي والفلسفي، وانتشار ظاهرة الطوائف والتيارات التي انقسمت على نفسها متهمة بعضها البعض بالكفر والخروج عن الدين»^(٣).

ويصف صدر الدين الشيرازي ما ساد هذه الفترة من أوضاع فكرية، تتسم بالجهل والتزمت والتعصب للرأي وتبادل الاتهامات، فيقول: «ثم

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، بيروت: دار المعارف للطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ج ٧، ص ٦-٧. [تحقيق وتعليق، الشيخ محمد جعفر شمس الدين].

(٢) الشيرازي، الأمصار ج ١، ص ١١.

(٣) لمزيد من التوضيح حول ما ساد هذه الفترة من أوضاع فكرية وسياسية واجتماعية، يمكن الرجوع إلى كتاب الموساوي عباس حسن، «نشوء وسقوط الدولة الصفوية»، إيران: مكتبة فذك، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

العجب أن أكثر ما رأينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات [...] وليس غرضهم في العلم إصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب [...] بل طلب الرئاسة والجاه وإرجاع الخلائق إلى فتاواهم وحكوماتهم، ولأجل ذلك يضمرون النفاق ويعادون أهل الحكمة والمعرفة^(١).

وهذا الوضع الفكري الذي عرفته أصفهان عند أوائل القرن الحادي عشر الهجري، هو ما اضطر صدر الدين الشيرازي إلى الاعتزال والاعتكاف. وقد استغرقت هذه المرحلة ما يناهز خمسة عشر عاما بقرية كهك؛ حيث يقول: «ضربت عن أبناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا فالجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار [...] فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الأسباب [...] حتى اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قويا ففاضت عليها أنوار الملكوت [...] وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل البرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية»^(٢).

إذن فتجربة الانعزال والاهتمام بالرياضة الروحية، قد مكنت صدر الدين الشيرازي كما يشير هو نفسه، من أن يكتسب معرفة تعتمد الشهود والعيان، وتتكشف له أسرار الحقائق التي سبق له علمها بالبرهان أو التي لم يستطع تحصيلها من قبل.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج، ٩، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج، ١، ص ٦-٧-٨.

ج - مرحلة التدريس والتأليف، وتمتد من فترة عودته إلى شیراز بدعوة من والي فارس الذي أنشأ مدرسة بشيراز تنعت بمدرسة الخان، ودعا صدر الدين الشيرازي وبموافقة السلطان شاه عباس الثاني، للتدريس فيها، فاستجاب الشيرازي بالقبول.

توافد على صدر الدين الشيرازي مريدوه وطلبة الفلسفة والمحبين للنهل من علومه، حيث أصبحت شیراز مركزاً علمياً وقبلة الطلاب من أنحاء متعددة. وقد اعتمد الشيرازي في إشرافه على هذه المدرسة بشيراز، وفي تعليمه وتدريسه، قواعد أخلاقية ما فتى ينصح بها طلبته وهي الابتعاد عن التعصب والتقليد والتسلط على الناس واجتناب المعاصي والشهوات وحب الحصول على المال والجاه^(١).

وقضى صدر الدين الشيرازي بقية حياته بشيراز في التدريس والتأليف. ويعتبر كتاب الأسفار أهم مؤلفاته التي صنفها خلال هذه المرحلة، وإن كان قد بدأ في تأليفه أثناء عزله في كهك كما يستشف من بعض المصادر^(٢).

وإذا كانت تلك هي مراحل تطور حياة صدر الدين الشيرازي الفكرية والتي كان لها أثر على فكره وفلسفته، فما هي أصول فلسفة صدر الدين الشيرازي، وما هي الينابيع التي نهل منها وكان لها تأثير آخر على فلسفته ومنهجه الفكري؟

(١) يمكن الرجوع إلى مقدمة هنري كوربان لكتاب المشاعر، بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ١٣، وكذلك إلى كتاب، كسر أصنام الجاهلية لمزيد من التوضيح.

(٢) يمكن الرجوع بخصوص هذه الفكرة إلى مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر لكتاب الأسفار الجزء الأول، ص. ص ز.

٢ - أصول ومصادر فلسفة صدر الدين الشيرازي

لقد استطاع بعض الفلاسفة فيما بين القرن السادس والتاسع للهجرة، أمثال نصير الدين الطوسي، العلامة الحلي، قطب الدين الشيرازي، قطب الدين الرازي، غيات الدين منصور الشيرازي، جلال الدين الدواني، وابن عربي وصدر الدين القونوي ثم السهروردي والميرداماد؛ استطاع هؤلاء وغيرهم أن يحافظوا على حمل مشعل الفلسفة وحماية نوره من عتو الأعاصير. كما استطاعوا المزج بين بعض أسس الفلسفة المشائية وبين الحكمة الإشراقية.

وتعتبر التصورات الفلسفية والعرفانية لهؤلاء المفكرين وما أصلوه من مباحث وبنيات مفاهيمية، المرجعية التي ستمهد لظهور فكرة الحكمة المتعالية مع صدر الدين الشيرازي. فكانت مذاهب وتيارات هذه المرجعية موضوع شرح وتوضيح وتأيد أو استشهاد واقتباس أو موضوع نقض وانتقاد ورد ودحض من قبل الشيرازي. الشيء الذي كان له تأثير على نهجه الفلسفي وطريقة تصنيفه لمؤلفاته. فالشيرازي قد «استمد من جل المذاهب التي ظهرت في الإسلام، من المتكلمين إلى الفلاسفة فيألى أهل الباطن، بل أخذ حتى عن الهرمسية والفيثاغورية الجديدة»^(١).

(١) حسين نصر، دراسات إسلامية، ص ١٠٨. ومن أقطاب الفيثاغورية الجديدة في القرن الأول بعد الميلاد: نجديوس وقد عاش في روما، أناكسيلوس Anaxilaws فيثاغوري محدث منزول. وللإشارة فإن المؤرخين يختلفون حول إشكال موطن إحياء الفيثاغورية هل هو روما أم الاسكندرية؟ أما في القرن الثاني الميلادي فنذكر: نيومينيوس، بلوتارخوسوس Plutarchus ولد عام ٤٦م وتوفي سنة ١٢٢م في خايرونيا. ماكسيموس Maximus، أبيوليوس Apuleius من مدينة مادورا في نيوميديا. موديراتوس Moderatus ولد أواخر القرن الأول الميلادي في قادش بغرب اسبانيا. هذا ولمزيد من الاطلاع على التصورات الفلسفية والعلمية والدينية للفيثاغورية الجديدة وكذا الأصول التي اعتمدت عليها =

وهو ما يؤكد أنه هو نفسه في مقدمته لكتاب الأسفار، حيث يشير إلى مجمل الينابيع التي نهل منها في بنائه الفلسفي فيقول: «وأصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتتاً على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقين»^(١).

وعليه؛ يكون فيلسوف أصفهان قد استمد أصول وأسس فلسفته من الينابيع التالية:

أ - الدين الإسلامي ممثلاً في القرآن والحديث والروايات والأخبار العديدة التي تخص الأئمة وبالأخص أئمة الشيعة. وإن استقرأ ما صنّفه الشيرازي من مؤلفات في الفلسفة والعرفان والكلام والتفسير، يبين ما للقرآن والأحاديث والروايات من أثر على فكر فيلسوف أصفهان ومحاولته الجمع بين العقل والنقل وبيان أنهما لا يتعارضان، يقول: «فمن أثبت فلكاً ولم ير ملكاً وأثبت معقولاً وأنكر منقولاً فهو كالأعور الدجال، فهلا نظر بالعينين وما أثبت العالمين بحسب كل مجهود، وما جمع بين المعقول والمنقول والعقل والشرع، فالشرع عقل ظاهر، والعقل شرع باطن»^(٢).

هذا ويعتبر صدر الدين الشيرازي القرآن بما هو كلام الله نورا من أنوار الله المعنوية، وبما هو كتاب نقوشاً وأرقاماً وصوراً وألفاظاً،

=استمدت ونهلت منها أسباب ظهورها ومكان وزمان انتشارها وبالتالي أثرها على فلاسفة العصرين الهلليستي والروماني وكذا على فلاسفة ومفكري العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، وحتى الحديثة والمعاصرة، يمكن الرجوع إلى كتاب: الفيتاغورية الجديدة أصولها وأثرها على فلاسفة العصرين الهلليستي والروماني، محمد جمال كيلاني، دار مكتبة الإسراء، طنطا، ط١، ١٠٧، ٢٠٠٧.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج١، ص٥.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج٧، ص١٠٦.

تكشف عن أحوال المبدأ والمعاد ومعرفة حقائق الأشياء وتتضمن أحكاماً لا يصل إليها إلا الخاصة من الناس^(١). كما يؤكد على أهمية الأحاديث النبوية وما تتضمنه من معاني وأحكام يعتبرها علمية ويثبتها البرهان.

ولبيان ما للقرآن والأحاديث من أثر على فلسفة صدر الدين الشيرازي، نستحضر بعضاً من آرائه وتصورات التي قال بها واعتمد آيات قرآنية أو أحاديث للاستشهاد والاستدلال والتفسير أو للنقض ودحض آراء ومواقف لا يأخذ بها أو لغيره من المفكرين ونذكر مثلاً: استحضاره للعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية للاستدلال والتأكيد على أنها توافق القول بتجرد النفس عند أفلاطون^(٢).

استحضاره لآيات قرآنية وأحاديث للتأكيد على الحركة الجوهرية^(٣)،

(١) لمزيد من التوضيح بخصوص هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى كتاب الشيرازي، أسرار الآيات، قم: دار نشر جيب الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ص ٤٢-٤٣. [تحقيق، محمد خواجوي ومراجعة وتصحيح لجنة التحقيق بإشراف جيب الله الموسوي].

(٢) في تأكيده على هذه الفكرة يقول: «ويوافق في هذا الكلام الإلهي» وطبع على قلوبهم «بل وإن على قلوبهم ما كانوا يكسبون»، الأسفار، ج ٨، ص ٣٠٩. وفي كتابه الشواهد الربوبية يقول: «أما من الآيات فكثيرة منها قوله تعالى في حق آدم وأولاده: «ونفخت فيه من روحي» وفي حق عيسى عليه السلام: «وكلمة ألقينا إلى مريم وروح منها»، وهذه الإضافة تؤدّن على شرف النفس وكونها عرية عن عالم الأجرام». الشواهد الربوبية، ص ٢١٨. وأما الأحاديث فمثل قوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وقوله: «أعرفكم بنفسه أعرنكم بربه» الشواهد الربوبية، ص ١٠٩.

(٣) في كتاب الشواهد الربوبية وبصفحة ٨٤ نجده يستحضر الآية ٩٠ من سورة النمل، «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب». وفي الأسفار، ج ٣، ص ١١٠-١١١، يأتي بآيات قرآنية للاستدلال على تبدل وتجدد الجواهر الطبيعية، ومن هذه الآيات قوله تعالى: «فقال لها وللأرض إيتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين». وقوله: «على أن نبذل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون». وقوله: «إن يشاء يذهبكم ويأت بخلق جديد». وقوله: «وكل إلى راجعون». الأسفار، ج ٣، ص ١١٠-١١١.

أو لتوضيح ما يقصد بالقدرة والعناية والقضاء^(١)، أو لنقد ودحض تصور المعطلة حول خلو الفعل الإلهي من الحكمة^(٢)، وغيرها من القضايا التي تناولها صدر الدين الشيرازي بالبحث والدراسة، فاعتمد على الاستدلال عليها بتأكيدا أو نفيها، على آيات قرآنية وأحاديث نبوية.

ب - الفلسفة اليونانية ممثلة في فلسفة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وفروريوس وغيرهم ممن كان لهم أثر على فكر وتصورات فيلسوف أصفهان فنهل واستفاد من آرائهم ونظرياتهم الفلسفية عبر كتبهم مباشرة أو عبر الفلسفة الإسلامية المشائية منها أو الإشراقية، وعمل على تصحيح العديد من المسائل التي كانت موضوع التباس لدى المفكرين المسلمين كنسبة نظريات أفلوطين إلى أرسطو أو غيرها.

ومما يوضح تقدير صدر الدين الشيرازي لفلاسفة اليونان وعلو شأنهم عنده وأهمية تصوراتهم ونظرياتهم قوله: «إعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية، ثلاثة من المالطيين- طاليس وأنكسمانس وأغاثا ديمون- ومن اليونانيين خمسة - أنبادقليس فيتاغور وسقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس - قدس الله نفوسهم وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم، فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم»^(٣).

وعن أرسطو قال: «فما أشد نور عقله وقوة عرفانه وما أشمخ مقامه

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب، الأسفار، الجزء السادس ومن صفحة ٢٩٠ إلى ٢٩٨ للوقوف عند العديد من الآيات والأحاديث التي يستحضرها الشيرازي للاستدلال على معنى القضاء والقدر والعناية الإلهية وعلى معنى اللوح والقلم ومراتب علم الله ومراتب علم النفس.

(٢) يمكن الرجوع في ذلك إلى الأسفار، ج ٢، ص ٢٦٤ وما قبلها.

(٣) الشيرازي، الأسفار ج ٥، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

في الحكمة الإلهية وأعلى مرتبته»^(١)، إلى أن قال: «أكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم ما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته عند الله وأنه من الأولياء الكاملين»^(٢).

ومن تصورات الفلاسفة اليونانيين التي أيدها ودافع عنها نظرية أفلاطون في المثل حيث عمل على تأكيدها ورد على منتقديها، «والحق أن مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية في غاية المثانة والاستحكام»^(٣).

أما التصورات التي قال بها صدر الدين الشيرازي ويذكر أنها تجد مرجعيتها وأصولها في آراء أفلوطين الواردة في تصنيفاته وخصوصاً في أثولوجيا أفلوطين^(٤)، فعمل الشيرازي على تأكيدها والاستدلال عليها أو تعديلها وتصحيحها أو الرد على الذين نقضوها، من هذه التصورات نذكر، قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء وقاعدة إمكان الأشرف وإمكان الأخس، هذا الأصل الذي يرى أنه «قد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في أثولوجيا كثيراً وفي كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب أن يعتقد في العلويات ما هو أكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات [...] وأمعن في تأسيسه الشيخ الإشراقي إمعاناً شديداً في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات»^(٥).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ٧١.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ١٠٩.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٠٧.

(٤) نستغرب كيف أن فيلسوف اصفهان الذي امتاز بحس نقدي كبير، كيف لم يتبه إلى خطأ نسبة كتاب الأثولوجيا إلى أرسطو وعدم إدراكه أنه لأفلوطين في الوقت الذي اعتمد الفحص والاستدلال والمقارنة بين الأفكار والآراء التي يقتبسها ممن سبقه من الفلاسفة.

(٥) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٢٤٤.

نفس الشيء بالنسبة لفكرة كون النفس في وحدتها كل القوى^(١). كما أنه في نظرية اتحاد العاقل والمعقول نجده ينسبها إلى فرغوريوس^(٢).

وما يجب التأكيد عليه هو أن قبول فيلسوف أصفهان لآراء هؤلاء الفلاسفة وسلوكه مسلك التذكير بأصولها حين استحضارها حرصاً على الموضوعية والأمانة العلمية، لا يعني أنه لا يخالفها. وإنما على العكس من ذلك، فهو في حرصه على الموضوعية والأمانة العلمية قد سلك مسلك النقد والدحض والتفنيد، أو التنقيح أو التصحيح والتعديل أو التأكيد والتأييد واقتباس ما ينسجم مع مواقفه الفلسفية أو يعمل على تدعيمها أو مسلك الرد على المخالفين والمنتقدين لها.

ج - علم الكلام والفلسفة الإسلامية المشائية. اهتم صدر الدين الشيرازي بالآراء والقضايا التي خاض فيها المتكلمون من معتزلة وأشاعرة أو من يسير على نهجهم كالغزالي وغيره، وهذا طبيعي إذا علمنا أن فيلسوف أصفهان قد عاش في فترة كانت فيها شيراز تعرف انتشار الآراء الكلامية ومناقشات تنصب على قضايا كلامية وفلسفية. وكان صدر الدين الشيرازي يتابع هذه المجادلات التي تأثر بها. ويظهر هذا التأثير من خلال ما ورد ضمن أبحاث مؤلفاته، من شرح وتوضيح لهذه الأفكار أو انتقادها ودحضها وبالأخص أسلوب ومنهج المتكلمين في معالجتهم للقضايا التي تناولوها.

ويرى أن الأدلة والمقدمات ومختلف أشكال الاستدلال التي اعتمدها المتكلمون غير سليمة وهي مجرد أقاويل مضلة للناس، وهو ما

(١) يمكن الرجوع إلى الأسفار، الجزء التاسع، ص ١٠٥.

(٢) يمكن الرجوع إلى الأسفار، الجزء الثالث، ص ٣١٧ و ٣٢٢.

ترتبت عنه أخطاء ومغالطات تصدى لها الشيرازي بالنقد والتفنيد؛ حيث يقول: «إن أكثر ما رأينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات، ولا يعرفون من العلوم الدينية إلا مسائل خلافيات»^(١).

أما الفلسفة المشائية ممثلة في الكندي والفارابي وابن سينا والميرداماد وغيرهم فهو مما استفاد منه الشيرازي، إما باستحضار كلامهم ليبين صواب أفكاره وأدلته ومنهجه أو ليخالفهم وينتقدهم أو لتأييد وتوضيح تصوراتهم.

ومما يبين استفادة فيلسوف أصفهان من آراء وتصورات الفلسفة المشائية، ما يذكره من أقوال واستشهادات في تناوله وبسطه للعديد من القضايا في مقدمتها، إثباته أن الوجود موجود في الأعيان حيث يستحضر ما يقوله ابن سينا ليستدل ويؤكد على هذه الفكرة. ويقول: «ومما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان، ما ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء بقوله: والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان، فهو غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عري عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبى»^(٢).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ٢٠١ وما بعدها، ويمكن كذلك الرجوع إلى رسالة صدر الدين الشيرازي «رسالة حدوث العالم» طهران، ١٣٧٧هـ [ترجمة وتصحيح، محمد خواجوي]، ص ١٨٢.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٦٦.

وكذا فكرة أن المجمعول هو الوجود وليس الماهية^(١)، كما نقل كلامه وما أورده من أدلة على تجرد النفس وأيده في كثير منها^(٢). لكن هذا لا يعني أنه يوافق ابن سينا في جل تصورات وأنه لم يعارضه، وإنما كان نقد صدر الدين الشيرازي لكثير من آراء الشيخ الرئيس حاداً، وأحياناً يصل به الأمر إلى أن ينعته بنعوت لاذعة وينسب إليه العجز وتبلد الذهن ورسوخ الاعتقاد^(٣) والارتباك والحيرة وعدم المعرفة لمعاني معينة. «والعجب أنه [يقصد ابن سينا] كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في كثير من المواضيع»^(٤). منها حين انتقده لرفضه الحركة في الجوهر، وإنكاره للصور المفارقة الأفلاطونية والاتحاد العاقل والمعقول، وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال، ومنها أنه لم يعرف معنى العقل، والعقل البسيط وذهابه إلى امتناع الاستحالة الجوهرية^(٥).

واستفادة صدر الدين الشيرازي من تصورات الفلسفة المشائية أو تنقيحها أو تأييدها أو نقدها لا تقتصر على الشيخ الرئيس وإنما تشمل

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ١، ص ٤١٦ للوقوف عند كلام الشيخ الرئيس الذي استحضره الشيرازي في الموضوع.

(٢) يمكن الرجوع على كتاب الأسفار، ج ٨، ص ٢٧٠ وما بعدها.

(٣) يقول الشيرازي موضحاً هذا: «[...] ومنها عجزه عن إثبات حشر الأجسام وسيأتي بيانه، ومنها رسوخ اعتقاده في تسرمد الأفلاك والكواكب وأزليتها بأشخاصها مع صورها وموادها ومقاديرها وأشكالها [...] فإنها قديمة عنده بالنوع وكذا هيولى العنصریات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين». الأسفار، ج ٩، ص ١١٠.

(٤) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ١٠٩.

(٥) للوقوف عند بعض هذه القضايا التي انتقد فيها الشيرازي ابن سينا ووصفه فيها بقصور معرفته وبالعجز والحيرة، الخ. يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ٩، من صفحة ١٠٨ إلى صفحة ١٢٠.

كذلك أفكار الفارابي والميرداماد وغيرهما. فحين تناول تشخص الشيء بصورته، يستحضر تصور الفارابي ويؤيده، فيقول: «والحق أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره، إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه، فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني»^(١).

د - الحكمة الإشراقية والعرفان الإسلامي. في تأكيده على استفادة فيلسوف أصفهان من ينابيع متعددة وانه نهل من الفكر السينوي والعرفاني ومن الحكمة الإشراقية، يقول هنري كوربان أن صدر الدين الشيرازي «كان يعرف آثار الشيخ عن قرب وقد شرحها إلا أن ملا صدرا هو في الوقت نفسه تعبير مشخص عن الإلهيات الإشراقية. كذلك تأثر هذا الفيلسوف السينائي الإشراقي تأثراً عميقاً بمعتقدات حكيم الأندلس الكبير والعارف الذي هو أكبر عرفاء التاريخ كله محيي الدين ابن عربي»^(٢).

ويتجلى تأثر الشيرازي بفلسفة السهروردي الإشراقية في مسألة النور التي تعتبر عماد فلسفته، والتي استلهمها الشيرازي في تأكيده على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فالوجود هو النور في مفهومه الميتافيزيقي عند السهروردي. ويؤكد الشيرازي كلام السهروردي حول النفس التي اعتبرها ذاتاً بسيطة نورية وإنية صرفة، فيؤكد أن الذوات النورية غير واقعة تحت

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٠.

(٢) هنري كوربان، مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية، مجلة المحجة، العدد الصفر، السنة الأولى، ٢٠٠١، ص ٢٣. [والمقال هو محاضرة ألقاها كوربان في كلية الآداب بطهران ونشرت باللغة الفرنسية في: *Studia Islamica*].

مقولة الجوهر، يقول الشيرازي: «لو تأملت في أصولنا السابقة، وتذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية، وذلك في حكمة الإشراق، وإنية صرفة وذلك في التلوينات [...] لعلمت أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع»^(١).

كما تأثر صدر الدين الشيرازي بعرفان محيي الدين بن عربي وخصوصاً في مسألة الخلق المتجدد وحدوث العالم ويتضح ذلك حين ذكر رأيه في تجدد الجوهر والأمثال والأضداد باستحضار قوله في الفتوحات المكية الذي ينعت بالكلام الشريف، فيقول: «وإنما الأمر في الأجسام أكوان واستحالات وإتيان وذهاب لم يزل ولا يزال»^(٢).

ويصرح صدر الشيرازي بمطابقة بعض التحقيقات العرفانية لابن عربي مع ما وصل إليه عبر الحكمة البرهانية، وإن كانت هناك أمور هي موضوع اختلاف فيقول «وإنما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وإن كان فيها بعض أشياء مخالفة لها»^(٣). وكثيراً ما يستشهد بأقوال ونصوص للشيخ الأكبر فينعت ما استحضره على أنه «كلام برهاني»^(٤)، أو أن «كلامه محقق»^(٥).

وإذ يقتبس صدر الدين الشيرازي أقوالاً لمحيي الدين بن عربي ليستشهد بها ويدعم بها تصوراته فهو لا يستثنيه في انتقاداته فيما يختلف

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٤٤.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٢٤٨.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ٢٥٣.

(٤) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٩١.

(٥) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٥٠.

والنهج الذي يرتضيه للعارف. «فالعارف الحكيم هو بالحقيقة من يعرف الحقائق الإلهية والمعالم الربوبية على الوجه البرهاني اليقيني الذي لا يتطرق إليه وصمة ريب وشك وإن اختلفت عليه الأحوال ومضت عليه النشآت مع اتصافه بالزهد الحقيقي وتهذيب الأخلاق وتطهير الملكات»^(١). وكل من لا تنطبق عليه هذه الصفات فكلامه لن يخرج عن الزخرفة الشعرية والتشويش وخلق البلبلة والحيرة في الأذهان^(٢).

تبعا لما سبق ذكره من أن فيلسوف أصفهان تأثر واستفاد ممن سبقوه ونهل من ينابيع متعددة، فاستحضر بالقول تصورات فلاسفة يونان ومتكلمين وفلاسفة مشائين وإشراقيين وعرفانيين، فكان مؤيداً أو فاحصاً أو شارحاً لبعضها ومدافعاً عنها أو مخالفاً منتقداً للبعض الآخر؛ لأنه لا عيب كما يرى ابن رشد في أن يستفيد المتأخر من علوم المتقدم مهما كانت ملة هذا الأخير؛ ولأنه لا يمكن لواحد أن يؤسس حضارة ومعرفة أو يبدع علما بأن ينطلق من نقطة البداية. فما تحققة الإنسانية من تراكمات في مجال الفلسفة والعلم، ضروري الرجوع إليه والنظر فيه والاستناد والاقتراس منه، ولكن بشرط اعتماد العقل الفاحص والناقد، يقول ابن رشد: «فقد يجب علينا، إن ألقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم؛ فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نهينا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»^(٣).

(١) الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية، ص ٦٥.

(٢) الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية، ص ٤٧-٤٨.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، بيروت: مركز دراسات الوحدة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢، ص ٩٣.

فجميع التصورات الفلسفية اليونانية والمثائية الإسلامية أو العرفانية التي شكلت ينباع ومصادر فلسفة الشيرازي، قد امتزجت مكوناتها في وحدة، وفي امتزاجها، تخلصت وانسلخت عن العناصر السلبية والباطلة وابتعدت عن قشور التطرف والقصور، لنهج فيلسوف أصفهان طريقة جديدة في التفكير تعتمد الدمج بين البرهان العقلي الفاحص والمدقق والمستدل وفق قواعد وضوابط، وبين البرهان الكشفي العرفاني. وما كان الشيرازي ليلبغ ذلك «إلا عن طريق دراسة الفلسفات والآراء الدينية والعرفانية درساً عميقاً، متجنباً في خلاله الانحياز إلى رأي خاص أو مقالة معينة، أو حتى فلسفة خاصة من دون أن يسانده البرهان»^(١).

إذا كان كذلك، فإن هذا المسلك الذي ارتضاه الشيرازي لنفسه قد جعل منه مفكراً موسوعياً مدققاً وفاحصاً وملتزماً بالموضوعية والأمانة العلمية، وليس مجرد مفكر اعتمد في بناء تصوره الفلسفي على الجمع والتوفيق بين الآراء، يقول هنري كوربان: «إنه لمن العبث -مهما يكن الأمر مستساغاً- أن نهتم بذكر منابعه إذا كان قصدنا أن نحل جميع المسائل عن هذا الطريق. إننا نستطيع أن نسجل على ورقة كل الأقوال المرددة والإشارات والصور وكل ما نسميه المنابع، إلا أن حاصل هذه الأوراق جميعاً لن يكون قط ملا صدرا لو لم يكن هناك قبل كل شيء ملا صدرا ينظم هذه المنابع في بناء ليس سواء من يستطيع أن يقيمه ويعليه»^(٢).

(١) اليوزيكي (جمال محمد صالح)، غضية الفلاسفة أو الغضية المتعالية، طهران: مؤسسة حكمة صدرا الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ٣٠١. [رواية أدبية فلسفية تحكي سيرة الشيرازي وتطوره الفكري].

(٢) هنري كوربان، مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية، مجلة المحجة، العدد الصفر، ٢٠٠١، ص ٢٣.

وهذا ما تأتى للشيرازي لأنه لم يتوقف عمله عند عملية الجمع للآراء والتوفيق بينها. وإنما استطاع أن يثير الأزمة ويتساءل ويعيد النظر وباستمرار في كل ما يستحضره من تصورات وآراء ومبادئ وقواعد وبنىات مفاهيمية. واستطاع أن يتجاوز امتلاك عقل إلى أن يكون لديه عقل ضد شخص ما بتعبير بشلار عما يرضيه كنهج للفيلسوف المعاصر. فما هو إذن هذا المنهج الذي ارتضاه الشيرازي في تأصيله لمواقفه الفلسفية؟

٣ - ملامح المنهج عند الشيرازي

يمكن القول أن فلسفة صدر الدين الشيرازي والمنهج الذي اتبعه في أبحاثه الفلسفية من أدوات ووسائل تحقيق ومن سعي منظم لإعطاء أجوبة على مختلف الإشكالات المطروحة، هو منهج غير مبني على التقاط هذه الفكرة وتلك، وهذا التصور وذاك. أي ليس منهجاً مبنيّاً على التلفيق والتوفيق، وإنما منهجه هو منهج أصيل، وأصالته تتضح وتؤكدّها طريقة تناوله ودراسته لمختلف القضايا الفلسفية والدينية والعلمية وما أمكنه تأسيسه وإبتكاره من نظريات جديدة.

ويرى صدر الدين الشيرازي أن تحصيل المعرفة يمكن أن يتم عبر البحث والبرهان بالاعتماد على مختلف الأقيسة والمقدمات المنطقية أو عبر الحدس والكشف العرفاني. وهذا لا يتأتى للإنسان إلا حين تتخلص نفسه وتتجرد من كل ما علق بها من الشهوات واللذات فتتجلي مرآتها الصقيلة وتنطبع عليها صور حقائق الأشياء على حقيقتها.

ويعتبر صدر الدين الشيرازي ما يتوصل إليه من حقائق ومعارف اعتماداً على الكشف والحدس أقوى وأحكم، ويرتبط بفئة خاصة من الناس هم السلاك والعرفاء والأولياء والأنبياء. ويعتبر الشيرازي «أن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه

السالك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم، قائلين: ما معنى العلم إلا الذي حصل من تعلم أو فكر وروية»^(١).

ويدعي صدرالدين الشيرازي تفرده بفكرة جديدة تجسد منهجه هذا الذي يجمع بين الشريعة الإسلامية والفلسفة المشائية والإشراقية، فيقول: «إن ما تيسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضل وجوده، من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد مما لست أظن أنه قد وصل إليه أحد ممن أعرفه... ولا حقيهم»^(٢).

ومع ذلك فهو يؤكد أن السالك لا يمكن أن يأخذ بأحد الطريقتين ويستغني عن الآخر، وإن ما يجب هو الجمع بينهما، أي الجمع بين البحث النظري البرهاني وبين الكشف العرفاني والشهود والإلهام، لأهمية ما يمكن بلوغه من معارف وعلوم إذا تمت الممازجة بين الطريقتين. إذن فالأولى وكما يقول «أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء»^(٣). بمعنى أنه «جمع التجربة الصوفية والبحث المنطقي»^(٤). بل إن منهجه في البحث والتأليف قد اعتمد طريقة

(١) الشيرازي، مفاتيح الغيب، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ ج ١، ص ٢٢٠. [مع تعليقات للمولى علي النوري، قدم له محمد خواجوي].

(٢) الشيرازي، المبدأ والمعاد، بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ٤٧٤.

(٣) الشيرازي، المبدأ والمعاد، بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ٤٧٤.

(٤) توشيهيكو إزيتزو، إشارة أوردها عمار الطالبي في مقال له تحت عنوان: ملا صدرا وبعض أوجه التجديد في الفلسفة، ضمن: *Mulla Sadra and transcendant philosophy*, volume 1, 2002 والمقالة بحث قدم إلى المؤتمر العالمي حول الملا صدرا ١٩٩٩ من ٢٣ إلى ٢٥ مايو بطهران، إيران. والعبارة قد اقتبسها من كتاب توشيهيكو إزيتزو *the findamental structure of sabzwari's metaphysics*, Japan 1968, P.10.

المشائين وطريقة الإشرائيين والعرفاء حيث جمع ودمج بينهما مع اعتماده الاستشهاد بالأدلة السمعية من آيات قرآنية وأحاديث. «هذه العناصر الثلاثة التي هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة بكل ما لهذه الكلمة من معنى في الفلسفة الإلهية»^(١).

وفي توضيحه للطريقة التي ارتضاها لنفسه كمنهج يجمع بين العقل والذوق والشرعية، يقول فيلسوف أصفهان، «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان، كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقص عظيم في السير»^(٢).

لقد استطاع صدر الدين الشيرازي أن يختار لنفسه منهجاً يخالف به سابقه من الفلاسفة، ويمكنه من إصلاح تصورات فلسفية أو تأويلها بل والتجديد فيها. ومخالفته لسابقه ومعارضيه من الفلاسفة وانتقاده لتصوراتهم، يغيب فيه التردد وتحضر فيه موضوعية وجرأة الحكيم الذي اقتنع جازماً أنه يمسك بالحق^(٣).

وهذا ما تجلّى في شرحه لحكمة الإشراق وتعليقاته على الشفا لابن

(١) المظفر محمد رضا، مقدمة الأسفار، ج ١، ص ل.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٣٢٦.

(٣) يقول الشيرازي مبيناً ما يتصف به الحكيم من جرأة وموضوعية في تناوله للقضايا: «والرجل الحكيم لا يلتفت إلى المشهور ولا يبالى إذا أصاب الحق من مخالفته الجمهور، ولا يتوجه في كل باب إلى من قال بل إلى ما قيل». الأسفار، ج ٦، ص ٦.

سينا، ويتجلى في كتاب الأسفار^(١)، الذي يشير فيه إلى مكونات هذا المنهج ويقول: «ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان»^(٢). إذن فهو قد خالف من سبقه ولا يقتصر في أحكامه وتحقيقاته على مجرد الذوق كما يفعل المتصوفة، «لأن من عادة الصوفية الاقتصاد على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتمد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره في كتبنا الحكمية»^(٣).

يتضح إذن أن المنهج الذي ارتضاه صدر الدين الشيرازي لنفسه، هو منهج يتسم بالتكامل ويحاول أن يؤسس القواعد النظرية البرهانية البحثية على الكشف والعرفان والشهود. فالمنهج عنده لا يعتمد على التوفيق

(١) يقول الشيرازي في مقدمة كتابه الأسفار عن هذا الأخير: «وأصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتتلا على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراف من الحكماء الروافقين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بعثله دورات السماوات، ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات». الأسفار ج ١ ص ٥. ثم يقول: «فصنفت كتابا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزت حكمة ربانية للطالبيين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال، كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور، وقرب أن ينكشف بها كل مرموز ومستور». الأسفار، ج ١، ص ٩. كما يقول: «فجاء بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتره حافظا للأوضاع رامزا مشبعا في مقام الرمز والإشباع، قريبا من الأنهام في نهاية علوه، رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع». الأسفار، ج ١، ص ٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٨، ص ١٤٣.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ٢٣٤.

والتلفيق وإنما هو منهج يجمع في قواعده بين الاستدلال العقلي والبحث وبين الكشف والعرفان مع الاستنارة بالشرع بالاستشهاد والاستدلال بآيات قرآنية وأحاديث على ما أورده من أحكام وتحقيقات. إنه منهج يعتمد الجمع بين البرهان والعرفان ويعتمد الاستدلال المنطقي والفحص والتجريح والنقد.

الفصل الثاني

الفعل الطبيعي

تقديم

يعتبر عالم الطبيعة في فلسفة صدر الدين الشيرازي عالما يتميز بالكثرة والتعدد والتغاير والتمايز، فهو عالم الممكنات، عالم التجدد والتغير والحدوث والدثور. وإذا كان كذلك، فإن الفعل الذي يرتبط بعالم الطبيعة وممكناته وموجوداته، ستكون طبيعته ومختلف علاقاته وتجلياتها مرتبطة بطبيعة ووضع هذه الموجودات والممكنات وبعلاقة بعضها ببعض، التي هي علاقة تأثير أو تأثير، وتقدم أو تأخر في الزمان، علاقة امتداد وتجاور في المكان واتصال أو انفصال، تماس أو تمازج اشتداد أو تضعف، تزايد أو تنقص، تقابل وتضاد أو تلازم وتساوي.

وعليه فإن البحث في نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، على المستوى الطبيعي، يستلزم تناول إشكالات الجوهر والجسم والطبيعة والمادة والهيولى والصورة والعدم القوة والفعل والحركة والشدة والتضعف والزمان والصدفة والضرورة. وغيرها من الإشكالات التي ترتبط بموجودات عالم الطبيعة وبلواحق ومبادئ الأجسام الطبيعية، والتي هي موضوع علم الطبيعة، الذي يعرفه الشيرازي فيقول: «موضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير والمبحوث

عنها فيه هي الأعراض اللاحقة له من هذه الحثية، سواء كانت صورا أو أعراضا أو نسبا، وتسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها إلى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفتھا. فبعضھا موضوعات لھا، وبعضھا آثار وحركات تصدر عنها، ولاشك أن للأمور الطبيعية مبادئ وأسبابا^(١).

إذن فالموضوع الذي يدرسه العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي، وإذا كان كذلك، فماذا يعني مفهوم الطبيعة وما علاقة الفعل بالطبيعة في فلسفة صدر الدين الشيرازي؟

١ - الفعل في علاقته بالطبيعة والصورة والمادة

وإذا كان كذلك وكانت جميع الممكنات والأشياء الموجودة في حقيقتها، أن بعضها متبوع له وينكشف ويظهر بالأعراض والآثار والحركات التي تصدر عنه والتي هو موضوع ومحل لھا، والبعض الآخر تابع ومحمول ولا وجود له إلا في محل، وكانت الأولى التي هي متبوعة هي الجواهر والثانية التي هي تابعة هي الأعراض^(٢).

إذا كان كذلك، فإن تناول تصور صدر الدين الشيرازي للجوهر بتوضيح دلالة هذا الأخير وحقيقته وأقسامه سيمكننا من فهم ما تعرفه الطبيعة من تجدد وسيلان، وبالتالي فهم طبيعة الفعل الذي تعرفه الموجودات ومختلف علاقاته وتجلياتها. فماذا يقصد بالجوهر وما هي أنواعه عند صدر الدين الشيرازي؟

أ - حقيقة الجوهر

الجوهر^(٣) هو ما لا يحتاج إلى موضوع يحل فيه، وهذا ليس بحد

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٢٦٤.

(٢) لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ٧، ص ٣١٢.

(٣) وعن كون الجوهر قد تم تناوله بعد تناول الأعراض في الفن الرابع من المرحلة =

يتألف من الجنس والفصل، ولكن هو تعريف شامل، بحيث إن الجوهر من حيث هو ماهية لا يتحقق وجودها وتعيينها في الخارج، ليس بماهية حقيقية لها خصائصها وآثارها الحقيقية مما يعني عدم شمولية التعريف للجواهر الذهنية. هذا وإن الجوهر إذ يكون مستغنياً عن الماهية، أي كون وجوده وتعيينه ليس لغيره كالأعراض بل هو قائم بنفسه، فهو جنس لما يرد عليه من الماهيات النوعية وأساس وجودها وتحديدها وتشخيصها؛ حيث «أن جميع الماهيات الجوهرية تشترك في أمر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجية، وهو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع»^(١).

إذن فالجواهر هو ما وجوده بنفسه، ولا يتقوم بغيره، فهو لا يحتاج في وجوده وتعيينه وتشخصه وفي إثبات وحدته إلا إلى وجوده بنفسه.

وللجواهر عدة معاني، فهو متى قبل الأبعاد الثلاثة، من طول وعرض وعمق، وكان مركباً من المادة الأولى [الهيولى] والصورة سمي جسماً؛ وإذا كان جزء منه بالفعل، أي يوجد في محل سمي صورة

=المخصصة للعلم الطبيعي، يقول الشيرازي: «إن الترتيب الطبيعي وإن استدعي تقديم مباحث الجواهر وأقسامها على مباحث الأعراض وأقسامها، لكن أخرنا البحث عن الجواهر لوجهين: أحدهما أن أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض. وثانيهما أن معرفتها شديدة المناسبة لأن يقع في العلم الإلهي وعلوم المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء وأعيانها دون أن يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفاهيم العامة وأقسامها الأولية». الأسفار، ج ٤، ص ٢-٣. كما يضع بابا لبحث أحكام هذه الجواهر وأقسامها الأولية، في الفن الرابع، حيث يقول: «إنها من عوارض الموجود بما هو موجود، فحري أن يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء». الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٨.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٤، ص ٢٦٠.

مادية امتدادية أو طبيعية؛ في حين أنه إذا كان جزء منه بالقوة أي غير كائن في محل، ويكون محلاً لشيء يتقوم به سمي مادة أولى أو هيولى؛ أما إذا كان ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه ما، أي لم يكن جزءاً من المادة ولكنه يتصرف فيها مباشرة سمي نفساً؛ وإذا تصرف فيها فتجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً سمي عقلاً^(١). وتبعاً لذلك تكون أقسام الجواهر خمسة وهي، الصورة المادية، الهيولى، الجسم، النفس والعقل. وهذه الأنواع هي جواهر أولية بالقياس إلى نوع آخر من الجواهر هي الجواهر الشوانية، وهي الأنواع والأجناس. ويرى صدر الدين الشيرازي أن الأشخاص أجدر بالجوهريّة من الأنواع، بحكم أنها موجودات لا تحتاج إلى الموضوع فهي مستغنية عنه ولها أسبقية وتقدم في الوجود والقدم على الأنواع. «فالجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهية، وهي معان كلية تكون جنساً ونوعاً وذاتية وعرضية. والحقائق الوجودية هويات عينية وذوات شخصية غير مندرجة تحت كلي، ذاتي، أو عرضي. فالجواهر مثلاً ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي أن لا تكون في موضوع. والكيف ماهية كلية حقها في الوجود لا تقبل القسمة ولا النسبة. وهكذا في سائر المقولات. فسقط كون الوجود جوهرراً أو كيفاً أو كتماً أو عرضاً آخر من الأعراض»^(٢). ويميز صدر الدين

(١) يقول الشيرازي: «الأقسام الأولية للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسة لأنه إما أن يكون في محل أو لا يكون فيه، والكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه إما أن يكون محلاً لشيء يتقوم به أو لا يكون، والأول هو الهيولى، والثاني لا يخلو إما أن يكون مركباً من الهيولى، والصورة وهو الجسم أو لا يكون، وحيث لا يخلو إما أن يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس أو لا يكون وهو العقل». الأسفار، ج ٤، ص ٢٣٤.

(٢) الشيرازي، المشاعر، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٧٣.

الشيرازي بين الوجود في موضوع والوجود في محل باعتبار أن المحل أعم من الموضوع. لذا فالوجود هو جواهر يكون لها تعين في محل مثل المادة والصورة وجواهر أخرى لا توجد في محل وإنما تكون هي محلا لغيرها أي لشيء يتقوم به مثل الهولى. أو لا يكون محلا لشيء مثل الجسم الذي هو مركب من المادة والصورة^(١) وغير هذا فيكون إما نفسا إذا كان يوجد في علاقة انفعالية بالجسم، وفي حال عدم وجود هذه العلاقة يكون عقلاً.

وفي تأكيده على ما يقصد صدر الدين الشيرازي بوجود الشيء في محل، يقول: «والمراد من كون الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقه عنه»^(٢).

يتضح إذن أن عالم الطبيعة هو عالم الماهيات والممكنات التي تنتهي عند التحليل إلى ما يسمى بالأجناس العليا للماهيات وهي المقولات العشرة التي تتكون من جوهر قد يكون ماديا أو مجردا، فيشمل المادي الجسم من حيث هو مادة وصورة، ويشمل المجرد النفس والعقل. كما تتكون هذه المقولات من أعراض لا تستغني في وجودها عن الجواهر، فهي تابعة وكاشفة لها ومتعلقة بها، ومن هذه الأعراض المقولات

(١) يقول: «والأجود في هذا التقسيم أن يقال: الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثة فهو الجسم وإلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة إما امتدادية أو طبيعية أو جزء هو به بالقوة فمادة وإن لم يكن جزء منه، فإن كان، متصرفا فيه بالمباشرة فنفس وإلا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الانساني مادة للصورة الإدراكية التي يتحصل بها جوهر آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية». الأسفار، ج ٤، ص ٢٣٤.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٩.

العرضية التسع وهي، الكم والكيف والأين والمتى والوضع والجدة والإضافة وأن يفعل وأن ينفع. والجوهر إذن يختلف عن المقولات التسع؛ حيث أنه وكما سبق لا يحتاج إلى موضوع يحل فيه، فوجوده وتعيينه قائم بنفسه وليس لغيره كالأعراض. وإذا كان عالم الطبيعة هو عالم الممكنات، والطبيعة جوهر يعرف التغير والتجدد، فما هي علاقة الفعل بالطبيعة؟ وهل الطبيعة فاعلة؟

ب - الفعل والطبيعة

ينظر إلى الطبيعة في فلسفة صدر الدين الشيرازي على أنها جوهر يتسم بالتغير والتجدد والسيلان، فالعالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وما يرتبط بها من أعراض تعرف الحدوث والتجدد. «فالطبيعة جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة والإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البديل على الاتصال»^(١). ولذلك فإن للفعل علاقة بالطبيعة بوصفها القوة التي يصدر عنها الفعل والتغير. وهذا ما يجعل أي جسم يتسم بالطبيعة فتوجد فيه قوة تباشر الفعل بالحركة أو السكون على نهج واحد، من غير إرادة ولا شعور^(٢). وعلى هذا الأساس يقال مفهوم الطبيعة للقوة التي يمكن أن تحدث

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٦٦.

(٢) يقول الشيرازي: «يقال الطبيعة للمبدأ الذي قد عرفتها أعني ما يباشر الحركة والاستحالات ومقابلاتها، ويقال لما يقوم به جوهر كل شيء ويقال طبيعة لحقيقة كل شيء وذاته» الأسفار ج ٥، ص ٢٥٩. كما يقول: «أما ما يجري المعجى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي توجهها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها بسبب قابل فعلها وهو المادة» الأسفار، ج ٥، ص ٢٦٠.

الحركة والاستحالة ومقابلاتها، ويقال ثانياً لما يجعل جوهر الشيء متعيناً كما يقال عن حقيقة وذات وكنه الشيء. فالطبيعة «مبدأ أول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض»^(١). وحين نقول أن الطبيعة مبدأ أول للحركة معناه أن الطبيعة قوة فاعلة ولها تأثير في تحريك الجسم المتحرك، هذا التحريك الذي يكون زمانياً وبالتدريج. وللإشارة فإن الطبيعة لا تكون في كل شيء قوة يصدر عنها التحريك والسكون معاً، كما لا تكون مبدأ للحركة المكانية وحدها، وإنما المقصود بكون الطبيعة مبدأ للحركة هو أن الطبيعة قوة ومبدأ ذاتي يكون للشيء فيصدر عنه الفعل والحركة في حال قيام هذه الحركة، إن في الأين أو الكم أو كيف أو الجوهر أو غيره، أو في حال كان السكون^(٢).

كما أنه حين نقول أن الطبيعة مبدأ أول للحركة، فالأول يعني أن الطبيعة لها تأثير وفاعلية مباشرة في التحريك دون أن تكون هناك واسطة بينه وبين هذا التحريك الذي يكون زمانياً وبالتدريج.

أما القول أن الطبيعة مبدأ لما يكون عليه الشيء من سكون بالذات، فسكون الشيء بالذات يحمل على معنيين، الأول بالقياس إلى المحرك أي أن الطبيعة تحرك بدون تسخير أو قسر، والثاني بالقياس إلى المتحرك حيث أن حركة الطبيعة ذاتية وليست لأمر خارجي^(٣).

(١) الشيرازي، الأسفار ج ٥، ص ٢٥٠.

(٢) يقول الشيرازي «إنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت والسكون إن كان وسواء كانت الحركة في أين أو كم أو كيف أو جوهر أو نحو آخر». الأسفار، ج ٥، ص ٢٥٠.

(٣) للوقوف عند هذه الدلالات وما يستحضره الشيرازي من تعريفات وردده على ابن سينا، يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ٥، ص ٢٥١.

وحين نقول لا بالعرض في التعريف السابق فإن هذا القول يحمل هو كذلك على معنيين الأول بالقياس إلى الفاعل وهو ما يعني أن الطبيعة مبدأ لما حركته بالحقيقة لا بالعرض. إن المتحرك بالعرض مثل راكب السفينة الذي يتحرك ولكن حركته ليست بالحقيقة وإنما هي بالعرض أي أنه يتحرك بحركة السفينة. والمعنى الثاني للحركة بالعرض وهو المتحرك بالقياس إلى القابل كالطبيب إذا عالج نفسه، فشفاؤه من المرض لم يكن إلا لأنه متعالج أي قابل وليس لأنه فاعل ومعالج.

يؤكد صدر الدين الشيرازي أن الطبيعة هي قوة ومبدأ لأفعالها الذاتية من تحريك واستحالة وغيرها، بحيث أن أي جسم إلا وتكون فيه هذه القوة التي يترتب عنها ما يصدر عنه من أفعال وآثار ذاتية جسمانية بجميع أنواعها من حركات واستحالات وتغير يقول الشيرازي: «فهذه القوة [أي قوة الطبيعة] في كل واحد من أنواع الجسم شيء واحد جسماني يترتب عليه بها أفعاله وآثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفساني أو لا»^(١).

والطبيعة إذا نسبت إلى الصورة، فإنها تتضمن الصورة النوعية التي تكون للمركب منها. والصورة هي التي تجعل المادة متعينة ومتشخصة بواسطة جوهر عقلي. وفي المقابل تفتقر الصورة إلى المادة لكي تصبح متشخصة، هذه الأخيرة التي تتسم في حقيقتها بالقابلية والاستعداد دون أن تكون فاعلة للتشخص وإنما تقبله وما يرد عليه من الأعراض والآثار، إذن فطبيعة الشيء هي صورته، يقول الشيرازي «الصورة مقومة للمادة من جهة أصل حقيقتها بإعانة جوهر عقلي يتصل به ضرباً من الاتصال وهي مفتقرة إلى المادة في عوارضها الانفعالية وهيئاتها المسماة

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٢٥٣.

بالمشخصات. وكلامنا في الصورة من جهة أصل حقيقتها لا من جهة تأخرها عن المادة وافتقارها إليها فإنها ليست من تلك الحيثية صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحيثية مادة بل موضوعها، وهكذا الحال في كل صورة ومادة^(١). ونسبة الطبيعة إلى المادة هي أن المادة هي أداة تخصيص، والطبيعة نسبتها إلى الحركة والسكون هي نسبة الاستلزام والاستتباع، وأما نسبتها إلى الأعراض ففي بعضها الإفادة والتحصيل وفي بعضها التهيئة والإعداد، كما أن من الأعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء، فبعضها تابع للمادة [السود، حسن الخلقة، البياض] وبعضها تابع للصورة [الذكاء الفرح، حسن الخلق]^(٢). وعليه يؤكد صدر الدين الشيرازي أن «جميع الأعراض تابعة للصورة وهي منبعها ومبدأها إلا أن الصورة متفاوتة قوة وضعفاً وتجرداً وتجسماً وليس شأن المادة إلا القبول والانفعال فلا فرق بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبتها إلى الصورة بالوجود والصدور وإلى المادة بالاستعداد والقبول»^(٣).

يتضح إذن أن ما يميز الطبيعة بذاتها في نظر الشيرازي هو التجدد والسيلان، فهي في وجودها ترتبط بمادة يكون لها الاستعداد والقابلية والقوة والحدوث والدثور والفناء، وترتبط في وجودها كذلك بفاعل يفيدها الوجود والتحقق بالإيجاد والإفاضة، فتكون الصور التي تنطبق عليها متتالية على نعت الاتصال بعضها يعرف التحقق، وصور أخرى تعرف الدثور والزوال. فهذا هو حال الطبيعة وشأنها، حال خروج المادة

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٢٥٦.

(٢) يمكن الرجوع ولمزيد من التوضيح إلى كتاب الأسفار، ج ٥، ص ٢٥٦-٢٥٧.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٢٥٧.

من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، هذا الخروج الذي هو الحركة التي تكون الطبيعة مبدأها وما به يخرج الشيء ويتقوم جوهره. أما المخرج والفاعل والمفيض للصور فهو جوهر آخر، يقول صدر الدين الشيرازي: «إن الطبيعة بذاتها أمر سيال إنما نشأت وجودها بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة فلا يزال ينبعث من الفاعل أمر وينعدم في القابل ثم يجبرها بإيراد البدل وهكذا على الاتصال فذلك الأمر هو الطبيعة»^(١).

ج - الفعل بين المادة والصورة

يرى الشيرازي أنه لو لم ينته فيض الوجود وفعل الإيجاد إلى الجوهر الممتد، أي الجوهر الجسماني الطبيعي لكانت سلسلة الإيجاد غير متناهية ولا محدودة، أو انحصر فيض وإيجاد الممكنات في العقول وحدها. ويرى صدر الدين الشيرازي أن النفوس والخصائص والصور والأعراض مثل الكم والأين والكيف والتمت، لا يتحقق وجودها إلا في ارتباط بالجسم^(٢) الذي هو ممكن طبيعي وجوهر ممتد. وإذا كان الجسم يتألف من مادة وصورة، وإذا كانت الأجسام أنواعاً، فهل معنى هذا أن تنوعها واختلافها يرجع إلى قوة جوهرية تكمن في الأجسام أم إلى غير ذلك؟ أي بماذا نفسر التنوع الذي يلاحظ على الأجسام وما يطبع كل

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، بيروت: المركز الجامعي للنشر، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ٨٥.

(٢) يقول الشيرازي: «إن ما سوى العقول كالنفوس والطباع والصور والأعراض كالكم والكيف والأين والتمت وغيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم». الأسفار، ج ٥، ص ٣.

نوع من خواص وأفعال وآثار، هل مرده إلى اختلافات ذاتية وماهوية للأجسام أم هي مفارقة لها؟

إن الأجسام الطبيعية من حيث هي ممكنات وممتدات في الخارج تختلف اختلافاً واضحاً بحسب ما لها من آثار وأفعال، وهذه الأفعال لا ترجع إلى المادة الأولى؛ لأن من طبيعتها القبول والاستعداد والانفعال دون الفعل والاقتضاء، ولا إلى الجسمية باعتبار أنها واحدة مشتركة بين جميع الأجسام، في حين أن أفعال وآثار هذه الأخيرة متعددة ومتنوعة مما يعني أن لها مبادئ مختلفة وليست ترجع إلى مبدأ مفارق لاستواء نسبته إلى جميع الأجسام^(١)، وإنما ترجع إلى مبادئ مختلفة تنتهي إلى الصور النوعية^(٢).

إن أساس تنوع واختلاف خواص وأفعال وآثار الأجسام يرجع إلى صورها النوعية التي هي علة اختلاف الأجسام الذاتي والماهوي، يقول الشيرازي: «إن اختصاص بعض الأجسام بصفات وآثار مخصوصة لا بد

(١) يقول صدر الدين الشيرازي: «إن تلك المبادئ لا يمكن أن تكون هي الجسمية المتفقة وإلا لانفقت الآثار ولا الهيولى لأنها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضى ولأنها واحدة في العنصرية فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الآثار في أجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام ولا يجوز استنادها أيضاً إلى الباري ابتداءً بلاً وسط لأن نسبة الباري إلى الأشياء نسبة واحدة والأشرف منها ماهية وإنية أقدم منه تعالى صدوراً وفيضاناً». الأسفار، ج ٥، ص ١٥٨.

(٢) يقول صدر الدين الشيرازي: «إن للأجسام آثار مختلفة كقبول الانفكاك والإلتزام بسهولة كالماء والهواء أو بعسر كالأرض والنار وامتاعها كالكواكب والسماء وكاختصاص كل قسم من أقسام الفلكيات والعنصرية بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له أو المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع إليها بمجرد زوال القاسر على أسرع ما يتصور في حقه»، الأسفار، ج ٥، ص ١٥٨.

في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية»^(١). هذا وإن المادة والصورة مرتبطتان ومتحدتان كوجهي قطعة قماش، فهما متلازمتان ولا تنفصلان، ولا يمكن أن يكون للمادة تعين ووجود خارجي بدون صورة لأن وجودها [المادة] يتوقف في حدوثه وبقائه واستمراريته على صورة من الصور التي تتقوم بها المادة، فحقيقة المادة وبحكم أنها تلازم الصورة ولا تتجرد عنها، هي أنها بالقوة، أي أنها تفتقد أية فعلية. وأنها بالقابلية،

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ١٥٨. هذا ويورد الجرجاني تعريفا للصورة النوعية، حيث يقول في كتابه التعريفات: «الصورة النوعية جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه». التعريفات، ص ٩٧. وللإشارة فالفلاسفة المشاؤون [أرسطو وأتباعه كالفارابي وابن سينا...] وكذلك صدر الدين الشيرازي وبعض أتباعه، يعتبرون من الذين يقولون بالصور النوعية ويثبتونها، يقول الشيرازي: «ذهب الحكماء المشاؤون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعا مختلفة، ولهذا سميت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد في كل نوع جسم يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانية وهي أيضاً عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبائع وتسمى أيضاً كمالات لصيرورة الجنس بها أنواعا مركبة». الأسفار، ج ٥، ص ١٥٧. كما يقول في مكان آخر: «واعلم أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية صورة أخرى غير الصورة الجسمية، بها يصير ذلك النوع نوعا ولهذا سميت صورة نوعية أو منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة أيضاً باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة باعتبار تأثيرها في الغير وكما لا لصيرورة الجنس به بالفعل نوعا مركبا». شرح الهداية الأثيرية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، ٢٠٠١، ص ٧٧. والقول هنا لأثير الدين الأبهري، كما يقول الشيرازي في شرح الهداية بعد الوقوف عند نقطة النزاع، يقول: «واعلم أن في إثبات أن كل نوع من أنواع الأجسام صورة متنوعة جوهرية لا تخلو من صعوبة فلا بأس بنا لو بسطنا في الكلام ثم علينا ما هو الحق في هذا المقام إذ فيه خلاف بين أتباع المعلم الأول من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الأقدمين من اليونانيين كهرمس وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الإشراق». شرح الهداية، ص ٧٩.

لأنه لا تكون لها فعلية في وجودها إلا إذا اتحدت مع صورة، وكان لها استعداد لأن تتقوم بصورة من الصور التي ترد عليها.

فالصورة هي كذلك لا تنفك عن المادة؛ لأن الجسم هو ذلك المجموع الذي يتركب من المادة والصورة، وبحكم أنه يتركب من العنصرين، فالتركيب بينهما اتحادي وليس انضمامياً، لأن التركيب الأخير يعني أن وجود كل من الجزأين، له بحسب الواقع تميز عن الآخر، وإن كانا متلازمين مثل التركيب من الجوهر والعرض. في حين أن التركيب الاتحادي وهو الذي يقول به صدر الدين الشيرازي يعني أن الجزأين معا يوجدان بوجود واحد، أو يكون أحدهما متميزاً عن الآخر مثل التركيب من الماهية والوجود، أو تركيب النوع من الجنس والفصل^(١).

وهناك احتياج متبادل بين الصورة والمادة، فالصورة تحتاج إلى المادة في تعيينها، فنوع الصورة لا يتحدد إلا بالاستعداد الذي يكمن في المادة، كما تحتاج الصورة إلى المادة في تشخيصها الوجودي. وهناك احتياج متبادل بين المادة والصورة، فالمادة في تشخيصها ووجودها تفتقر إلى الصورة كما أن الصورة تحتاج في تعيينها إلى المادة «وإن معنى تشخيص الصورة بالهيولى غير معنى تشخيص الهيولى بالصورة وذلك لأن معنى الأول أنها تشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخيص أو لما يلزمه من الأعراض المسماة بالمشخصات، فإن حقيقة الهيولى هي القابلية والاستعداد وليست فاعلة للتشخيص»^(٢). فالمادة لا يكون لها غير القوة والاستعداد والقابلية، وما يجعلها تخرج من حالة فقدانها لأية

(١) لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى كتاب، الأسفار، ج ٥، ص ٢٨٢.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ١٥٤.

فعلية، أي من حالة القوة إلى الوجود المتعين وتكون في حالة الفعلية، هو الصورة.

إذن فوجود المادة لا ينفك عن وجود الصورة في حالة الحدوث والبقاء، كما أن الصورة لا يكون لها تشخص وتعين ووجود إلا في ملازمتها للمادة. «إن الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وإن الهيولى أيضاً مفترقة لذاتها إلى الصورة، فعلمت أن بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق. وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو إما أن تكون تلك العلاقة علاقة التضايف أو علاقة العلية والمعلولية»^(١). وإذا تكون الصورة مؤثرة في تعين ووجود فعلية المادة فهي رغم ذلك ليست علة تامة ولا علة أصل وجود المادة وإنما هي علة فعليتها فقط لأنها تحتاج في تعينها ووجودها وتشخصها إلى المادة. وما يحتاج في تحققه إلى الغير يستبعد أن يكون فاعلاً تاماً لأن ذلك ليس منطقياً، إذن فهي شرط لفعلية تحقق ووجود المادة وشريكة علتها [المادة]، وأنها تتقدم على المادة على مستوى الوجود، وإن كانت هذه الأخيرة تتقدم عليها على مستوى الزمان»^(٢).

د - الفعل والقوة

إذا كان وجود الشيء متحققاً ومتعيناً بشكل يسمح بأن تترتب عليه آثاره في الواقع، فإن وجوده ينعت بأنه موجود بالفعل. أما إذا كان إمكانه مما يقبل التحقق؛ فإن وجوده ينعت بالوجود بالقوة، كالماء الذي

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ١٤٥.

(٢) في توضيحه لمرتبة وجود كل من الهيولى والصورة بالنسبة إلى الأخرى يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار الجزء الخامس، ص ١٥٦.

يمكن أن يتحول إلى بخار أو إلى جليد تبعاً لدرجة الحرارة التي يوجد فيها. ومتى بقي ماءً أي سائلاً، فهو ماء بالفعل وبخار أو جليد بالقوة، وإذا تحول إلى إحدى الكيفيتين أي إلى بخار أو جليد بطلت القوة وصار بخاراً أو جليداً بالفعل.

والقوة معنى مشترك اشتراكاً لفظياً إسمياً حيث أنه يطلق على معاني متعددة. ويشبه أن تكون القوة في أصل وضعها تفيد معنى مصدر الأفعال الشاقة الشديدة، فهي تفيد غير الضعف، وكأن كون الشيء من حيث أنه تصدر عنه حركات وأفعال شديدة أن هناك زيادة وشدة فيما ينعت بالقدرة (وهي ضد العجز)، التي هي مبدأ القوة باعتبار أن اللازم لهذه الأخيرة هو الانفعال أي الإمكان الذي يعتبر دليلاً على الشدة. وما يرتبط بهذا الإمكان هو الوجود بالفعل^(١)، مما يعني أن القوة، «هي مبدأ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر»^(٢)؛ لأن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغير في نفسه لذا فمبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره^(٣)؛ لأن الشيء إذا حدث فيه فعل وتغير وكان ذلك الفعل منه هو بنفسه وليس من غيره، أصبح ذلك الشيء قابلاً وفاعلاً في آن واحد، كالطبيب إذا عالج نفسه، وهذا ما يمتنع أن يكون في المركب والبسيط لأن الشيء

(١) يقول الشيرازي: «إن للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازماً، أما المبدأ فهو القدرة... وأما اللازم فهو أن لا يفعل الشيء بسهولة... وأن القوة لها وصف كالجنس لها، ولها لازم أما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير، وأما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الإمكان وحيز الجواز فكان الإمكان لازماً له». الأسفار، ج ٣، ص ٣.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٥.

(٣) لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ٣، ص ٥. ونفس التصور يؤكد عليه صاحب المباحث المشرقية [الرازي] ج ١، ص ٥٠٤.

كذلك إذا كان مبدأ صفة ينعت بها وعلقت به وكان ثبوت ودوام تلك الصفة على الشيء مادام متحققاً وموجوداً، كان ذلك ما يجعله غير متغير. إذن فمبدأ التغير يجب أن يكون من شيء آخر، وهذا يعني أن كل متحرك إلا وله محرك غيره. وأما تقسيم القوة تبعاً لما يصدر عنها من أفعال فيمكن حصره حسب تصور صدر الدين الشيرازي في حالات أربع هي:

أ - قوة يصدر عنها فعل واحد من غير إرادة ولا شعور، فإن كانت صورة مقومة للشيء، اعتبرت طبيعية[النارية، المائية] وكانت في الأجسام البسيطة، أو اعتبرت صورة نوعية للمركب، فكانت في الأجسام المركبة[مثل الطبيعة المبردة أو المسخنة]. أما إذا لم تكن صورة مقومة للشيء وكانت فقط عرضاً، فذلك مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ويرتبط الحديث على هذا القسم بالحديث عن المادة والصورة.

ب - قوة تصدر عنها أفعال متنوعة تنتفي فيها الإرادة والشعور كالقوى النباتية.

ج - قوة يصدر عنها فعل واحد على منوال واحد ويكون الشعور به ومصحوباً بالإرادة، كالنفس الفلكية ويرتبط الحديث عن هذا القسم والذي قبله بعلم النفس.

د - قوة تصدر عنها أفعال متنوعة يكون الشعور بها مقترناً بالإرادة، وتلك هي القدرة التي توجد في الحيوان ويرتبط الحديث عن هذا القسم بالحديث عن الكيفيات.

إذن ففوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد أي أنه يصدر عنها فعل واحد كقوة النار على الإحراق، وقد يكون الفعل الصادر عن

هذه القوة [قوة الفاعل] على أمور مختلفة كقوة المختار حين يختار، أو كقوة الباري على الكل^(١).

ومتى حصل اللقاء بين القوة الفعلية المحدودة والقوة المنفعلة استلزم الأمر صدور الفعل منها. وتسمى القوة الفعلية قدرة إذا ارتبطت بالإرادة والشعور أو ليست قدرة تبعاً للفعل أو الترك^(٢).

فالفعل الذي يصدر عن القوة الفعلية، ويكون مرتبطاً بالإرادة، يتسم بالقدرة والاختيار ويصدق عليه القول أنه لو لم يشأ لم يفعل؛ إنه يتسم بالعلم والإرادة.

ويميز الشيرازي تبعاً لذلك بين الفاعل المختار والفاعل بالإيجاب والجبر. فالفاعل بالاختيار يكون فاعلاً بالعناية أو بالقصد أو بالرضا؛ لأن: «هذه الثلاثة كلها مشتركة في أن كلا منها فاعليته بالاختيار وأنه يفعل بالمشيئة والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقاً عنه أو لازماً لذاته، زائداً على ذاته أو عين لذاته»^(٣). والفاعل بالجبر يكون فعله متصفاً بالطبع أو بالقسر أو بالتسخير و«هذه الثلاثة أيضاً مشتركة في أنها مجبورة في فعلها، ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلاً بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره، وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين، فإن كثيراً من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم»^(٤).

(١) انظر الأسفار ج ٣، ص ٧ - ٨؛ وكذلك الشواهد الربوبية، ص ٨٣؛ ورسالة حدوث العالم، ص ١٩٥. وتعليقات على الشواهد الربوبية، ص ٥١٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٠.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٢.

(٤) نفسه، ج ٣، ص ١٣ و ١٤.

هذا ويمكن أن نستحضر تقسيمات أخرى للقوة الفعلية، فالشيرازي يرى أن القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود ومعطيه ومفيده، وهذا هو المعنى الذي يقصده الحكماء الإلهيون. وقد تكون مبدأ الحركة وهذا هو المعنى الذي يقصده الطبيعيون^(١). وباعتبار أن مبدأ الحركة يرتبط بالتجدد والتغير حيث إنه يحرك ويتحرك، يفعل وينفعل، يحفظ ويتغير، يبقى ويزول، فإن الأحق بالفاعل هو المعنى الأول، أي أنه مبدأ الوجود من حيث إنه يبعد العدم عن الشيء بشكل كلي ويجنبه النقص والشر وأن «فعله إفاضة الخير وإفاضة الوجود على الإطلاق من غير تقييد [...]» وبقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد^(٢). في حين أن الفاعل الذي يكون مبدأ الحركة والتغير وليس الوجود، يكون من شأنه فقط الإعداد وتهية المواد وتقسيم الأجسام تبعاً للاستعداد وهو لا يتسم بالإفاضة ولا بالإيجاد. فما يعتقد أنه فاعل هو غير ذلك، فهو ليس فاعلاً بالحقيقة وبالذات وإنما هو بالعرض فقط، كالأب للأبناء والفلاح للمزروعات. فالفاعل بهذا المعنى لا يفيد الوجود وليس علة بالذات، وإنما هو علة بالعرض ومعد «للمواد ومباشر» للحركات ومبدأ التغيرات. أما فاعل الصور والوجود بالإفاضة والإيجاد، والفاعل بذاته ولذاته، فهو واجب الوجود تعالى. يقول صدر الدين الشيرازي، «أما فاعل الصور ومعطي الوجودية فهو الحق عز اسمه»^(٣).

(١) في إطار التعليق عن هذا، يقول السبزواري ضمن تعليقاته على كتاب الأسفار، وفي هامش هذا الأخير، يقول: «فاعل الحركة في الطبيعة هو الطبيعة كما هو مصطلح الطبيعي، وفاعل الوجود أعم منه كما هو مصطلح الإلهي. وأما ما ذكره من أن الأحق باسم الفاعل هو البارئ عز اسمه فمبني على تحليل معنى الفاعل ولا يوجب بطلان فاعليته الطبيعية للحركة أو سائر العلل الوجودية للموجودات كما لا يخفى». الأسفار، ج ٣، ص ١٥.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٦.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٧.

ويرى الشيرازي أن أي جسم يتحرك إلا وحركته من غيره وليس من نفسه؛ ذلك أنه لو كان الجسم متحركاً بما هو دون غيره لكانت حركته دائمة ولن يعرف السكون ولا الثبات، إذن فالجسم لا يحرك نفسه بل إن حركته هي من شيء يكون حركته بالقوة، فيخرجه كمتحرك من القوة إلى الفعل. وهذا الخروج إلى الفعل هو الحركة ولا يكون دفعة واحدة. والجسم إذ يتركب من المادة الأولى والصورة، فإن هذا هو ما يجعل وجوده كجسم يكون متحققاً ومتعيناً بالفعل، وبحكم أنه يقبل الحركة فهو يعرف الكثرة والتعدد، «إن الجسم مركب من هيولى وصورة لأن الجسم فيه تكون الحركة وله الصورة الجسمية أعني الاتصال الجوهرى وهو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل»^(١)؛ لأن حقيقة المادة الأولى هي أنها تتسم بالاستعداد والحدوث، وأنها تعرف تجدداً وصيرورة وتتالي الصور على نعت الاتصال. ولما كانت الحركة تعرف التجدد، فإنه يجب أن تكون علتها متجددة وغير ثابتة.

وتبعاً لذلك، فإن الفاعل الذي يكون مباشراً للحركة ليس عقلاً ولا نفساً وإنما هو طبيعة، والطبيعة مبدأ الحركة بحكم أن الحركة تكون في الجسم باعتباره قابل لها وأن الآثار والأعراض والصور تكون تابعة له وناتجة عنها.

والطبيعة باعتبارها مبدأ الحركة هي جوهر صوري. ويرى الشيرازي أن هذا الجوهر الصوري^(٢) هو متجدد الذات ومتغير، ولو لم يكن

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٠. ويمكن الرجوع كذلك إلى كتاب الشواهد الربوبية، ص ٨٤.

(٢) يقول صدر الدين الشيرازي: «فالجوهر الصوري المسمى بالطبيعة من جهة كونها مبدأ=

كذلك لما كانت الطبيعة مصدر الحركة ، لأنه يمتنع أن يصدر عما هو ثابت أمر متغير.

٢ - الفعل والحركة

تقديم: في الفعل والحركة والتغير

يعتبر إشكال كل من الحركة والسكون والتغير والثبات من الإشكالات التي استأثرت باهتمام الفلاسفة ، وتباينت تصوراتهم بين من ينكرها وينفيها ومن يؤكدّها ويثبتها في الوجود. فقد ذهب كل من بارمينيدس وزينون الإيلي إلى القول بالسكون والثبات وإنكار الحركة والكثرة في الوجود^(١). وذهب هيراقليطس إلى أن عالم الطبيعة هو عالم الحركة والتغير، وإن كان يحصر الحركة في الحركة المكانية وينكرها في الكم والكيف والوضع.

وخلاف بارمينيدس وزينون والفلاسفة الإيليين الذين أنكروا الحركة،

=الحركة عندنا أمر سيال ولو لم يكن أمراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغير عن الثابت». الشواهد الربوبية، ص ٨٥.

(١) يرى بارمينيدس أن الأرض كروية وما يطبع الكون هو أنه ثابت ساكن لا بداية له ولا نهاية فهو أزلي وغير متكرر فالوجود واحد غير متحول قط، لا ينقسم ولا بداية له ولا نهاية. وكل متكرر خاضع للتحويل ذي بداية ونهاية نقض لهذا الوجود، فلا يمكن الإحاطة به أو التعبير عنه بل هو وهم». فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٩١، ص ٣٩. ولكن هراقليطس يرى أن ما تنسم به الموجودات هو السيلان المستمر والذي يشبه عنده جريان ماء النهر، الذي لا يمكن أن نستحم فيه مرتين، يقول: «لا نستطيع أن ندوس في الجدول ذاته مرتين». اقتبس القول من كتاب، فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٦.

قال أرسطو بأن العالم وجميع الموجودات الطبيعية في صيرورة وتحول من القوة إلى الفعل تحقيقاً للكمال الذي يتصف به المبدأ الأول. فالحركة المكانية أعم أشكال التحول الذي تعرفه الموجودات إضافة إلى أن الحركة تشمل الكم والكيف، فأكد أن حقيقة الموجودات تكمن في صورها وليس في موادها، وأن هذه الصور والأعراض تتغير فجأة فتتكون وتفسد، وأنه بهذه الصور نعرف حقيقة الموجودات.

وذهب ابن سينا إلى أن الحركة «هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة»^(١). ويرفض وجودها في مقولة الجوهر، اعتقاداً منه أن الحركة تحتاج إلى موضوع يبقى فيه الشيء المتحرك على صورته النوعية أثناء الحركة وهذا البقاء لا يتأتى إلا في بعض الأعراض. أما الجوهر فإنه حين يخرج عن صورته فتزول هذه الصورة، فإن ما يحصل هو الكون والفساد، وليس الحركة «لأن كون الجواهر وفسادها ليست بحركة، بل هو أمر يكون دفعة واحدة»^(٢). ولكن ماذا يقصد بكل من الحركة والفعل والتغير؟

التغير لغة هو أن يوجد الشيء على حال لم يكن له من قبل ذلك. وفي الاصطلاح يكون التغير دفعياً حيث يتغير الشيء في ذاته ويصير إلى شيء آخر وبصورة أخرى، وهو ما ينعت بالكون والفساد. وقد يكون التغير تدريجياً حيث يتغير في كلفته مع حفظ صورته النوعية، وهو ما ينعت بالاستحالة.

أما الفعل فيعرفه الكندي على أنه «تأثير في موضوع قابل للتأثير.

(١) ابن سينا، النجاة، ص ١٤٢.

(٢) ابن سينا، النجاة، ص ١٤٣.

ويقال: هو الحركة التي هي أيضاً نفس المتحرك^(١). أما ابن سينا فيرى أن الحركة هي «كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وإن شئت قلت هو خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد. وأما حركة الكل فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط وأسرع منها^(٢). ويحدد التهانوي الفعل مستحضراً تعريف الفلاسفة فيقول أنه يطلق «على قسم من العرض هو التأثير كالمسخن مادام يسخن، فإن له مادام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة الفعل، فهو غير ما هو مبدأ السخونة لأنه يبقى بعد التسخين، ويقابله الانفعال وهو التأثير^(٣). أما الحركة، فمن ضمن التعريفات الفلسفية التي يستحضرها، القول أن، «حقيقة الحركة هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل إما يسيراً يسيراً أو لا دفعة أو بالتدريج^(٤)».

وحيث أن التدريج هنا يفيد حدوث الشيء في زمان على اعتبار أن الزمان هو مقدار الحركة، فهو يستحضر تعريفاً آخر للحركة ينطبق مع ما يقول به أرسطو «الحركة هي كمال الأول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة^(٥)».

أما ابن رشد فيرى أن الفاعل هو غير المحرك، حيث أن «الفاعل

(١) الكندي، الحدود والرسوم، وقد اقتبس القول من كتاب، الأسم عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص ١٩١.

(٢) ابن سينا كتاب الحدود، ص ٢٩.

(٣) التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت: مكتبة لبنان، ط ١، ١٩٩٦، الجزء الثاني، ص ١٢٨٠.

(٤) ن.م، ج ١ ص ٦٥٣.

(٥) ن.م، ج ١، ص ٦٥٣.

أخص من المحرك، وذلك أن الفاعل هو المحرك المحدث للأثر كما تبين في كتاب الكون والفساد^(١) وأما المحرك المقول بخصوص، فهو الذي لا يحدث كيفية أثرية، فكل فاعل محرك، وليس كل محرك فاعل^(٢). ويميز ابن رشد كذلك بين الفاعل والجامع، فيرى أن الفاعل هو الذي يفعل المركب من المادة والصورة كما أنه هو الذي يخرج المادة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بتحريكه للصورة التي توجد بالقوة في المادة، يقول: «إن الفاعل عند أرسطو، ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل، فكأنه جامع بين القوة والفعل، أعني الهيولى والصورة، من جهة إخراج القوة إلى الفعل من غير أن يبطل الموضوع القابل للقوة فيصير حيثذ في المركب شيئان متعددان وهو المادة والصورة، وهو يشبه الاختراع أيضاً من جهة أنه يصير ما كان بالقوة إلى الفعل، ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورته وكذلك فيه شبه من الكمون^(٣)».

ويرى الإسكندر الأفروديسي في توضيحه لتصور أرسطو حول ما يقصده بالفعل والحركة والفرق بينهما أن الفعل نوعان، تام وناقص. فأما الفعل الناقص فهو حركة من حيث هي انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. أما الفعل التام فهو وجود شيء فجأة من غير زمان أو تغير حاله. ويخلص الإسكندر الأفروديسي إلى أن أرسطو يرى أن الفعل

(١) ويوضح ابن رشد هذا المعنى في، رسالة الكون والفساد فيقول: «إن الفاعل هو ما من شأنه أن يفعل أثراً وكيفية في المتحرك عنه. ولذلك ليس يطلق أرسطو اسم الفاعل على المحرك الأول». رسالة الكون والفساد، ص ١١٨.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثالثة، ج ٣، ١٩٩٠، ص ١٥٢٤ - ١٥٢٥، [تحقيق، بويج موريس].

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، ص ١٤٩٩.

أعم من الحركة، فيقول: «إن الفعل أعم من الحركة كما قال الحكيم [يقصد أرسطو]؛ وذلك أن كل حركة فعل وليس كل فعل حركة»^(١).

وإذا كان بين التغير والحركة من فرق، فهو أن التغير أعم من الحركة، لأنه يتناول ما يتحول من الموجودات دون تدرّج أي دفعة في حين أن الحركة تختص بما يتحول بالتدرّج. هذا وإن التغير كلما هم الوجود سمي تكونا وإذا صار نحو العدم سمي بالتفاسد.

وحتى نفق عند جوانب الجدة والتفرد التي تطبع تصور الشيرازي للحركة نتساءل، ما هي معاني الحركة وأقسامها في نسق الشيرازي الفلسفي؟ ما هي علاقة الحركة بالسكون؟ ما هي المقولات التي تقع فيها الحركة؟ إذا كانت الحركة من لوازم الطبيعة، فما هي لوازم الحركة؟ ما هو الفاعل الموجد للحركة؟

١ - الحركة بين النفي والإثبات

من أهم ما يعتمد عليه البناء الفلسفي عند صدر الدين الشيرازي تصوره للحركة الذي خالف فيه سابقه من الفلاسفة لاسيما المشائين، ويجسد تصوره في الموضوع، بعض مظاهر الإبداع والجدة والأصالة في فلسفته، حيث يؤكد على أن الحركة تقع في الجوهر والأعراض، وأن التجدد الجوهري والمستمر هو ما يطبع موجودات العالم المادي.

وإذ يعجب الشيرازي من عدم انتباه الناس إلى هذا الأمر، «فما أعجب حال مثل هذا الوجود وتجده في كل آن، والناس في ذهول عن هذا، مع أن حالهم بحسب الهوية مثل هذا الحال، وهم متجددون في

(١) بدوي عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، ط٢، ١٩٧٨، ص ٢٩٣.

كل حين»^(١)؛ فإنه يشعر بفخر بأنه مجدد في هذا المجال وأنه ينفرد بتحصيله دون غيره ممن سبقه، حيث يقول: «وأما نحن فبفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبائع المادية على وجه لم يتيسر لأحد بعد المعلم الأول ومن يحذو حذوه من الفلاسفة، حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم كل جزء منها بالعدم وعدم كل منها بالوجود»^(٢).

هذا ويوجه الشيرازي نقداً لاذعاً لابن سينا الذي دحض الحركة الجوهرية في كتابيه، الشفا والإشارات، يقول: «والعجب أنه [يقصد ابن سينا] كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في كثير من المواضع منها منعه الحركة في مقولة الجوهر»^(٣).

ب - مصادر تصور الشيرازي للحركة بين الاستمرارية والتجاوز

ويستحضر الشيرازي تعريفات مجموعة من الفلاسفة كأرسطو وفيتاغوراس وأفلاطون، الخ. فيقف عند نقاط الالتقاء بينها، إلا أن

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٨٤.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٧٢، وهناك أقوال كثيرة تفيد تأكيده على تفرده بهذا التصور القائم بحركة جميع الجواهر وتبدلها، حيث يقول: «وأما كون الطبيعة جوهرًا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد»، الأسفار، ج ٣، ص ١٠٨. كما يقول: «واعلم أن هذه المسألة [يقصد حدوث العالم وتبدله وحركته] من أعظم مسائل الإيمان والعرفان التي اتفقت على إثباتها أديان جميع الأنبياء، وحارت في فهمها عقول جماهير الحكماء، وقد ألهمنا الله بفضل إحسانه فهم هذه المسألة وفضلنا على كثير من خلقه تفضيلاً، فأوردت بيانها ببرهانها في رسالة منفردة [يقصد رسالة حدوث العالم]، مفاتيح الغيب، ص ٤٦٧.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ١٠٩. ويورد الشيرازي العديد من القضايا التي عجز ابن =

تعريف أرسطو الذي يرى بأن «الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة»^(١)، يعتبر في نظره المنطلق الأساسي لكونه ينطوي على جانب من الحقيقة، ذلك أن الجسم حين يتحرك من مكان إلى آخر، ففيه إمكانان، الأول هو إمكان الحصول في المكان الآخر، والثاني هو إمكان التوجه إليه، إذن فحصول ممكن الحصول كمال له^(٢)؛ لأنه لا يتحقق كمال الجسم إلا إذا وصل في حركته إلى مكان منتهاه. كما أن التوجه إلى المكان الآخر أي ذلك المطلوب كمال، لأن التوجه إلى المطلوب يسبق حصول المطلوب، إذن فالتوجه كمال أول^(٣) للجسم الذي يوجد بالقوة لكن ليس بنحو تام ومطلق، وإنما من حيث هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. أما أفلاطون فقد تناول الحركة على «أنها خروج عن المساواة»^(٤)، بمعنى أن الشيء لا يساوي حاله حين يكون في آن

=سينا عن التحقيق فيها وكذا سبب هذا العجز، منها نفيه الحركة في الجوهر، إنكاره الصور المفارقة الأفلاطونية، نفيه لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال، عجزه عن أثبات حشر الأجساد، ومنها كما يقول الملا صدرا، تبلد ذهنه من تجويز عشق الهوى للصورة. ولمزيد من التفصيل انظر كتاب، الأسفار ج ٩، ص ١٠٩ إلى ص ١٢٠.

(١) ابن باجة، شرح السماع الطبيعي، بيروت: دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ٣٤، [تحقيق وتقديم، ماجد فخري].

(٢) لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى كتاب، الأسفار، ج ٣، ص ٢٤.

(٣) حينما نقول أن الحركة كمال أول لموجود بالقوة من حيث هو موجود بالقوة، فالكمال هنا هو على مرتبتين، كمال أول وكمال ثاني، يقصد بالثاني وصول الشيء المتحرك إلى الفعل أي المنتهى والتمام وحصول المتغنى. أما الأول فيقصد به توجه الشيء المتحرك إلى المكان الآخر المبتغى الذي سيتحقق فيه بالفعل. وهذا المعنى هو المقصود في تعريف الحركة بأنها كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. إن المعنى المقصود هنا من الكمال الأول هو الفعلية.

(٤) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٤.

حاله في آن آخر. وفي هذا يلتقي مع فيتاغوراس الذي يرى أن «الحركة هي عبارة عن غيرية»^(١)، فحال الجسم في كل آن يختلف عن حاله في آن آخر، أي أنه يكون مغايراً لحاله السابق. ومن هنا فالخروج عن المساواة والتغير يؤديان إلى نفس المعنى فأفلاطون وفيتاغوراس لا يختلفان في تعريفهما للحركة، وهذا ما يجعل صدر الدين الشيرازي يعلق عليهما فيرى أنه، «يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدرج الاتصالي فيه، فإن الشيء إذا كان حاله في كل حين، فرض مخالفاً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغايرة تدرجية على نعت الوحدة والاتصال. فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، وفيتاغوراس عبر عنه بالغيرية، والمقصود واحد»^(٢).

إذن فصدر الدين الشيرازي يعتبر تعريفي أفلاطون وفيتاغور للحركة تعريفين يؤديان معنى واحداً وهو التغير واللامساواة، أي أن ما يكون عليه حال الشيء المتحرك في آن ليس هو نفسه في آن آخر، لأن الشيء إذا تغير فلا بد من أن يعرف حدوث شيء أي حدوث صفة وأثار فيه، أو يعرف زوال شيء أو صفة أو أثار عنه، وإلا لما اعتبر متحركاً ولما كان له ابتداء ومنتهى.

بناء على ذلك، نستنتج أن الشيرازي كان يعارض موقف كل من أرسطو وابن سينا من التعريفين، الفيتاغوري والأفلاطوني للحركة، كما استطاع التخلص من التأثير الأرسطي والسينوي، فأثبت في نفس الوقت أن أرسطو وأفلاطون وفيتاغور، حين تعريفهم للحركة على أنها

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٤.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٥.

اللامساواة والغيرية فهم يلتقون ويشتركون في معنى واحد هو أنها تغير
وخروج من حال إلى آخر بالتدرج.

ج - في المقولات التي تقع فيها الحركة وفيما لا تقع فيها

بما أن الشيرازي كان يذهب إلى أن الحركة تجدد وسيلان وتغير،
وأن علتها القريبة التي يصفها بالجواهر الصوري أو بالطبيعة، هي غير
قارة، فهي متجددة ومتغيرة الذات ولكنها ثابتة الهوية، فقد انتهى إلى
القول بحصول الحركة في الجواهر. ذلك أن المقولات تتحرك بحركة
الجواهر الذي يوضع لها، ولا تقتصر الحركة على مقولات الأين
والكيف والوضع والكم، كما هو سائد عند الذين سبقوه من الفلاسفة
المشائين أو غيرهم. إذا كان لكل من المحرك والمتحرك والمقولة تعلق
في وجود الحركة حدوثاً وسيلاناً وتغيراً وبقاء وانقضاء؛ فلأن المحرك
يعتبر مؤثراً وفاعلاً للحركة. والمتحرك علة مادية للحركة ويستلزم بقاءه
واستمراره باعتباره موضوعاً لها. أما المقولة فهي شرط وجود الحركة،
لأن المقولة بأنواعها وأصنافها وأفرادها هي مسير ومسلك الحركة. إذا
كانت هذه الأمور الثلاثة [المحرك، المتحرك، المقولة] هي أساس
وجود الحركة حدوثاً واستمرارية؛ فلإن هناك ثلاثة أصناف من
المقولات، مقولات تقع فيها الحركة، ومقولات لا تقع فيها الحركة،
وصنف ثالث اختلف الفلاسفة بخصوص وقوع الحركة فيه. أما الصنف
الثالث من المقولات وهو الذي اختلف الفلاسفة بخصوص وقوع
الحركة فيها، فهي مقولة الجواهر. والجواهر يختلف عن المقولات
العرضية التسع [الكم، الكيف، الأين، الوضع، المتى، الجدة،
الإضافة، أن يفعل، أن ينفعل]، حيث أنه قائم بذاته خلاف العرض،
أي أنه لا يوجد في موضوع. وينقسم الجواهر إلى كائن في محل مثل

الصورة والمادة، وكائن لا في محل وهو الهيولى، حين يكون محلاً لشيء يتقوم به، وإذا لم يكن كذلك، فهو جسم يتألف من الهيولى والصورة وإلا فهو نفس أو عقل. وتبعاً لهذا التقسيم يكون الشيرازي قد أكد على ما يذهب إليه الفلاسفة المشاؤون من أن الموضوع أخص من المحل بتمييزه بين الوجود في الموضوع والوجود في محل، حيث يعرف هذا الأخير قائلاً: «الموجود إما أن يكون في محل أو لا يكون، والمراد من كون الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقتة عنه»^(١). هذا وإن حصول الحركة في المقولات الأربع [الكيف، الأين، الكم، الوضع]، قد كان موضوع خلاف ونقاش بين الفلاسفة خصوصاً حول حصول الحركة في مقولتي الكم والكيف؛ ذلك وخلافاً للحركة في مقولتي الأين والوضع التي يمكن القول إن اتفاقاً قد حصل بصدد هما، فالحركة في الأين تعني انتقال الأجسام في المكان، أما الحركة في الوضع فتعني تبدل نسبة أجزاء الجسم إلى بعضها تبديلاً متصلاً تدريجياً، وهذا واضح، كحركة الأجسام السماوية حول نفسها التي هي حركة مستديرة، وكحركة الكرة على محورها، وحركة الجسم الحيواني من استدارة وانبطاح وجلوس وقيام.

إن سبب الخلاف بخصوص الحركة في الكم والكيف يرجع إلى كون الحركة فيهما تقتضي حصول اشتداد فيهما، مما حدا ببعضهم^(٢) إلى القول باستحالة هذه الحركة لأنها تفضي إلى زوال موضوع الحركة، وهو ما سيفنده الشيرازي حيث دافع عن الحركة في مقولتي الكم والكيف كمنطلق لإقرارها في مقولة الجوهر.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٤، ص ٢٢٩.

(٢) يمكن الرجوع إلى كتاب، «المباحث المشرقية» للرازي، ج ١، ص ٦٨٤.

فعن الحركة الكيفية يقول الشيرازي بأن زوال موضوعها يغير مناطها، ذلك أن التبدل والتغير يكونان في صفات السواد وليس في السواد ذاته، «فالتسود ليس هو أن ذات السواد يشتد، فإن ذات السواد إن بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد»^(١). إن ذات السواد متى بقيت كما هي دون أن تحصل فيها صفة زائدة يجعلنا لا نتحدث عن حصول اشتداد السواد، فالشدة في السواد تحصل في الصفات وليس في الذات، وإذا حصل التبدل في ذات السواد، فلم يبق ذاته عند الاشتداد، فهذا مما يعتبر مستحيلا، «وإن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر، وهذا ليس بحركة»^(٢). إذن فموضوع الحركة هو محل السواد وليس نفس السواد. والسواد حين يشتد لا يخرج عن نوعه وإنما يحقق كمالا، إذن فالحركة تتجه في هذا الإطار نحو الكمال، وأن السواد هو وجود متحقق ومطلق، أي وجود بالفعل يتسم بالثبات ويسبق جميع أنواع ومراتب السواد التي يعرفها في كل آن حين اشتداده، وهذه الوجودات المنتزعة التي هي أفراد السواد كوجود ثابت بالذات، هي التي تتغير حين الحركة، لتأخذ مراتب من الشدة في كل آن من آتات الحركة. وهذا يعني أن هذه الوجودات الآنية والمنتزعة ليست محض قوة بشكل مطلق بحيث تكون ثابتة وهذا مستحيل، ولا هي فعل محض ومطلق فيترتب عنه تعدد الأنواع ولا تناهيها، وهو مما يستحيل، وإنما الوجود الفعلي هو لذات السواد، أما هذه الوجودات الآنية فهي بين القوة والفعل، يقول الشيرازي: «إن السواد، لما ثبت أن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية، ظهر أنها مع وحدتها

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٧٠.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٧٠.

وشخصيتها، تندرج تحت أنواع كثيرة، وتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته أو نقصه، وهذا ضرب من الانقلاب، وهو جائز لأن الوجود هو الأصل، والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء^(١). إن السواد في حالة اشتداده حيث تكون له فيها هوية واحدة متصلة ومستمرة، هو وجود متجدد ودائم السيلان والحدوث والزوال والانقضاء، وبذلك فالسواد حين يشتد يبقى في نوعه وتكون له هوية واحدة فيحقق كمالاً وهو الغاية من الحركة.

أما الحركة الكمية فهي كذلك قد عرفت خلافاً وجدالاً حاداً، فإذا كان شيخ الإشراق السهروردي قد نفاها بشكل قاطع؛ فإن ابن سينا عجز واحتار فيها^(٢). ويرجع الشيرازي هذا النفي للحركة الكمية إلى ما يذهب إليه هؤلاء من أن «إضافة مقدار إلى مقدار آخر يوجب انعدامه، وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه، فالموضوع لهذه الحركة غير باق»^(٣). بمعنى أنه حين يضاف كم أو مقدار إلى آخر، فإن هذا الآخر ينعدم حيث يتحول ويصير مقداراً آخر. ونفس الحال حين انفصال مقدار منه، حيث يحدث آخر. يعني كل إضافة كمية إلى الجسم توجب انعدامه كما أن كل انفصال أو انتقاص منه تستلزم انعدام الجسم وحدوث آخر؛ لأن الجسم المتصل الذي هو نتاج اتحاد الصورة والهيولى، ينعدم بالإضافة أو الانتقاص فيحدث آخر مثله. فالنمو يحصل حين تتم إضافة مقدار إلى مقدار الجسم، والمقدار اللاحق المترتب عن

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٨٤.

(٢) يقول الشيرازي عن هذا «والشيخ الرئيس أيضاً استصعب ذلك واعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة». الأسفار، ج ٣، ص ٩٠.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٨٩-٩٠.

الإضافة هو المقدار الذي يعرض لجميع المقادير الأصلية والمضافة، والمقدار الصغير السابق هو الذي يعرض لنفس المقادير الأصلية. إذن فالمقدران يختلفان من حيث موضوعهما وهما غير متصلين، إذن فلا حركة في كم وإنما هنالك كم يزول وآخر يحدث، وهذا ما يؤدي إلى القول أن موضوع الحركة غير ثابت بذاته.

وفي رده على هذا التشكيك، وحتى يفنده ويحل الإشكال فيثبت الحركة الكمية، يرجع الشيرازي إلى موضوع الحركة الكمية الذي يؤكد أنه هو الجسم المتحقق لا المقدار المتشخص، فإضافة مقدار إلى آخر يحصل عنه التراكم الكمي، لكن الطبيعة تحول الأجزاء المضافة إلى صورة الأجزاء الأصلية، فينمو مقدار الأجزاء الأصلية نموًا يطبعه الاتصال والانتظام والتدرج وهو ما يفيد الحركة، يقول الشيرازي: «إن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص، لا المقدار المتشخص، وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد إلى حد كما قالته الأطباء في المزاج الشخصي، والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها، الخ. والفصل والوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعية»^(١). إذن فالحركة الكمية هي تغير الجسم في مقداره تغيراً يطبعه التبدل والاتصال والتراتب والتدرج وهو ما يفيد الحركة.

وإذا كان الفلاسفة المشاؤون وغيرهم قد أنكروا الحركة والتغير في الجوهر، فإنهم يستندون في ذلك على عدة حجج منها أن القول بالحركة في الجوهر زوال موضوع الحركة وحصول أنواع غير متناهية بالفعل من الصور الجوهرية، حيث أنه حين الاشتداد يزول الموضوع

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٩٢.

ليحل محله موضوع آخر مختلف عنه فتتسلسل الموضوعات إلى ما لا نهاية. وما يترتب عن حصول الأنواع غير المتناهية بالفعل، هو اعتراض آخر وهو انقلاب الماهيات، والقول بوجود ضد للجوهر، حيث أن أرسطو والمشاؤون عامة يرون أن الحركة هي انتقال من مبدأ معين إلى منتهى يمثل ضدا له أي أنها تقع من ضد إلى ضد، فما لا ضد له لا يمكن أن يكون موضوعا للحركة^(١). بناء على هذه الحجج لا تجوز الحركة في الجوهر.

د - براهين دفع نفي الحركة في الجوهر

إذا كانت تلك هي مجمل اعتراضات الفلاسفة المشائين وغيرهم على حصول الحركة في الجوهر [زوال موضوع الحركة وسط الاشتداد أو التناقص، عدم قبول الجوهر للتضاد، انقلاب الماهيات]؛ فإن الشيرازي قد رد هذه الاعتراضات وانتقدها بقوة، ورفع جميع أنواع التشكيك، مثبتا الحركة في الجوهر ببراهين منها:

بخصوص بقاء موضوع الحركة وسط الاشتداد، يستحضر الشيرازي حجتين اثنتين اعتمدهما ابن سينا في نفيه الحركة في الجوهر من أجل أن يبين الشيرازي تهافتهما وليرد عليهما. إذا كان ابن سينا ينفي الاشتداد الجوهري^(٢)، حيث يرى أن الحركة والاشتداد والتضعف والتنقص إذا

(١) في هذا الإطار يقول ابن رشد: «لو لم يوجد الضد لما ثبت العالم». جوامع كتاب السماع الطبيعي، ص ١٠. كما يقول: «الحركة إنما توجد في المتقابلات، ومن المتقابلات في الأضداد». رسالة السماع الطبيعي، ص ٨١. وفي الأسفار يورد الشيرازي قول ابن سينا في الموضوع: «إن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى ضد». الأسفار، ج ٣، ص ١٠٧.

(٢) في كثير من كتاباته يستحضر الشيرازي قول ابن سينا هذا في الموضوع وهو: «لو وقعت=

وقعت في الجوهر فهذا يفترض، إما بقاء نوع الجوهر وسط الاشتداد، مما يعني أن تغير الصورة الجوهرية ليس في ذاتها وإنما في عرضها فتحصل الاستحالة وليس التكون؛ وإما عدم بقاء النوع الجوهري، وهذا يعني حدوث أنواع جوهرية أخرى لا متناهية بالفعل في كل آنات الحركة. رد الشيرازي على هذه الحجة لأنها تنطوي على مغالطة منشأها الخلط بين الماهية والوجود، والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. فالحركة تتعلق بالجوهر باعتباره هو الأصل، وليس بما يتزع من وجوده من صفات وماهيات، فالوجود في جوهره واحد متصل تدريجي وأمر زمني واحد، وإن كان في كل آن من مراتب اشتداده أو تضعفه أو تنقصه تنتزع صفات وصور عبارة عن ماهيات تابعة واعتبارية تختلف وتتنوع تبعاً لحركة الوجود واشتداده وتطوره نحو الكمال.

وهذا لا يعني وجود أنواع لا متناهية لأن الوجود متصل وواحد، فالجوهر حين تقع فيه الحركة والاشتداد يبقى نوعه وسط الاشتداد؛ لأن الوجود أصل والماهية فرع اعتباري، بمعنى أن الماهية تابعة للجوهر في الوجود والحركة؛ حيث أنه «لا فرق بين وجود الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة، والكمي المسمى بالنمو، وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون، في كون كل منهما استكمالاً تدريجياً، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً أو جوهرّاً

=حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص، فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلاً أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة ولا تكون، وإذا كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً فكان الاشتداد قد أحدث جوهرًا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرًا آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخرًا مكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل»، الأسفار، ج ٣. ص ٨٥. وانظر كذلك الشواهد الربوبية، ص ٩٧. ورسالة حدوث العالم، ص ٢٢١.

[...]؛ فإن الأصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له، وموضوع كل حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه إلا أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما، فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها^(١).

أما الحجة الثانية التي يوردها ابن سينا فهي أنه لا بد من وجود موضوع للحركة، وأن المادة وحدها غير موجودة فلا تصح عليها الحركة في الصورة، يعني أن الحركة الجوهرية يجب أن تهتم المجموع الذي يتحرك والذي يتألف من الصورة والمادة. فالحركة في الموضوع تحصل بتعاقب الصورة تلو الأخرى في كل آن إلى مالا نهاية له، مما يترتب عنه عدم صور وحدوث أخرى، وهو ما يوجب عدم الذات وحدوث أخرى، أي أن عدم الصورة يوجب عدم المادة، وأن كل صورة تحصل إلا وتوجب حصول مادة حادثة إلى ما لانهاية له. بعبارة أخرى يزول الموضوع في كل آن من آتات الحركة، ويحدث آخر الذي لا يبقى أكثر من زمان الحركة، وهذا ما دفع بابن سينا إلى القول أن الحركة لا توجد في الجوهر.

في رده على هذه الحجة الثانية، يرى الشيرازي، أنه إذا كان المقصود عند ابن سينا من قوله: «عدم الصورة يوجب عدم الذات»، هو أن زوال وعدم الصورة يوجب زوال وعدم المؤلف الحاصل منها، والذي يتكون من الصورة والمادة ومن محلها، فذلك عين الصواب؛ ولكن المتحرك لا يقصد به تلك الجملة، أي الصورة والمادة، وإنما هو المحل مع صورة معينة، كما أن المتحرك في الكم هو محل الكم مع مقدار ما. أما إذا كان ابن سينا يقصد أن زوال وعدم الصورة يوجب

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٨٦-٨٧؛ وكذلك، رسالة حدوث العالم، ص ٢٢٢.

زوال المادة، فهذا ما يعتبره الشيرازي غير صحيح، لأن ما سترتب عنه هو حدوث المادة في كل صورة تحصل، مما يعني أن كل صورة تحصل في كل آن إلا وتوجب حصول مادة حادثة إلى ما لانهاية له، وهذا ما يعتبره محالاً؛ لأنه «إن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنياً عن المادة، وإن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه»^(١). ففي الحركة التي تتعلق بالجواهر وكما هو الحال في الحركات العرضية الأخرى [الكم، الأين، الكيف، الوضع]، لابد من وجود شيء محفوظ الذات، وحيث أن ابن سينا يقر «بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية»^(٢)، وهو ما يعني أن عدم الصورة وزوالها لا يوجب عنده زوال وعدم المادة. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الشيرازي يرى [وهذا هو ما يستنتجه من إقرار ابن سينا السابق]، أنه حين تقع الحركة في الصورة فتتبدل، فإن تبدلها هذا لا يوجب زوال وعدم المادة، فالمادة تبقى والصورة كذلك تبقى على سبيل الحدوث والتجدد الاتصالي المساوق للوحدة الشخصية^(٣).

هذا وإذا يؤكد الشيرازي على تبعية حركة العرض لحركة الجواهر، أي أن العرض تابع للجواهر في الوجود والحركة، إذ أن العرض وهو يحتاج في وجوده إلى محل هو الجواهر، فهو يحتاج إلى ما يحركه، ولا يمكن له أن يتحرك من ذاته، فحركته تتعلق بمبدأ الحركة الذي هو الطبيعة أو الجواهر الصوري.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٠٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٠٧.

(٣) لمزيد من الإيضاح يمكن الرجوع إلى «الشواهد الربوبية»، ص ٩٨-٩٩-١٠٠.

ويرى الشيرازي أن الكون والفساد تدريجيان، وأنه إذا كان المتحرك هو الوجود وليس الماهية، وأن هذه الأخيرة اعتبارية وتابعة للوجود الذي هو الأصل في الإيجاد والتحقق والحدوث، فإن ما يقع من تبدل واشتداد وتضعف وتنقص، يحصل في مراتب وجود الشيء وليس في ماهيته، من هنا فالصورة الجوهرية تضعف وتشتد وتنقص دون أن يترتب عن ذلك انقلاب الماهيات أو حصول أنواع لا متناهية بالفعل.

ويشير صعوبة أخرى تقوم على علاقة العلة بالمعلول لتوضيح تبعية حركة العرض للجوهر، وهي، هل يعني سكون الأعراض سكونا في الجوهر؟

يرد الشيرازي على هذا الاعتراض بقوله، إن الحركة والتجدد والسيلان أمور دائمة في الأشياء، وما استمرارية الحركة في العرض إلا دليل على دوامها في الجوهر. هذا كما أن الطبيعة الجوهرية لا يستلزم وجودها حصول الحركة، فهي ليست علة تامة للحركة وإن كانت فاعلة، فتأثيرها يقتضي وجود شروط خارجية حتى تحصل الحركة في الأعراض.

ثم إنه إذا كان السكون أمراً عديمياً لا يحتاج إلى فاعل، فإن الحركة تحتاج إلى علة فاعلة، ونجد كذلك أن الحركة في الجوهر تختلف عن الحركة في العرض ذلك أن الأولى لا تحتاج إلى فاعل طبيعي، خلاف الثانية، لأن حصول الحركة في الجوهر يعني وجود الجوهر ذاته، حيث لا يحتاج هذا الأخير إلا إلى جاعل للوجود.

من جهة أخرى يرى الشيرازي أنه إذا كان كل جوهر يستلزم أعراضاً لا تنفك عنه، فإن حصول الحركة في الأعراض هو ما يمكن تفسيره أو اعتباره بأنه دليل وجودها في الجوهر، «فكل جوهر جسماني له نحو

وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع، وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور، والحق إنها علامات للتشخص، ومعنى العلامة ها هنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للإنسان، فإن الأول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية، والثالث للنفس الناطقة، وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية، فإن كلا منها جوهر بسيط [كما في النفوس] يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي [مثل النمو للنبات إذ النمو هو اللازم الذاتي له]، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها، وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص، فإن التشخص ينحو من الوجود، إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار، فإذا تقرر هذا فنقول: كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه، فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات، إنه الجوهر المتصل المتكتم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض^(١).

هذا وإن القول بالتبدل المستمر للأشياء يحيل على إشكال آخر،

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٠٣-١٠٤.

عمل الشيرازي على حله. هذا الإشكال مفاده أنه إذا كانت علة وجود شيء متجدد متجددة، فسيترتب عنه التسلسل أو التغير في ذات المبدأ الأول. يرى الشيرازي أن التغير والحدوث والحركة تتعلق بذات الشيء أي أنها صفة ذاتية له حيث، أن الشيء لا يحتاج إلا إلى جاعل يوجد فاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ ذات التغير والتبدل وليس إلى محرك خارجي، يقول الشيرازي: «إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد، وإن كان صفة له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا، بل إلى جاعل يجعل نفسه جاعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلل بين مجعول ومجعول إليه، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان، ولكل شيء ثبات ما، وفعلية ما، وإنما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته»^(١).

أما إذا كان شرط التغير خارجياً، فإن الشيرازي يرى أن الحركات غير الإرادية تكون أسبابها طبيعية أو قسرية. في الحركة الطبيعية يكون المحرك، أي السبب ذاتياً. أما في الحركة القسرية فالقاسر ينتهي إلى الطبيعة وغير مضاد لقوانينها، باعتباره ليس فاعلاً للحركة وإنما هو معد لها حيث أنها تعدم وتزول بزوال المحرك القاسر.

أما الحركات الإرادية ويحكم أنها أفعال النفس، والنفس لا تكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة، إذن فإنها كذلك تنتهي إلى الطبيعة، بل إن جميع التجددات تنتهي إلى الطبيعة، مما يبطل افتقار الأجسام إلى محرك خارجي؛ لأن تجددها صفة ذاتية فيها وليست خارجية، يقول الشيرازي: «إذا كانت الحركة طبيعية فظاهر أن فاعلها الطبيعة، وأما إذا

(١) الشيرازي، ن.م، ج ٣، ص ٦٨.

كانت قسرية فلأن القاسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد، وأيضاً لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة، وأما إذا كانت إرادية فإن النفس إنما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة^(١). وتأكيداً على أن جميع التبدلات والتجددات تنتهي إلى الطبيعة لأن تغيرها وتجدها صفة ذاتية، فـ «الأمر المميل للجسم والصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة، فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة»^(٢).

ولما ثبت أن العلاقة الموجودة بين العلة والمعلول هي من نوع العلاقة بين متجدد ومتجدد، لأن العلة وهي وراء حصول المعلول يلزم أن تكون في حالة حركة وتجدد وإلا امتنع أن يصدر عنها شيء. ولما كانت الحركة موجودة على سبيل التغير التدريجي، فإن علتها التي هي الطبيعة الذاتية للأشياء، متغيرة بالتدرج، لأن التغير التدريجي شرط حصول الحركة بالتدرج، من هنا يلزم أن يكون الجوهر الصوري وجوداً يتسم بالحدوث والتغير والسيلان والتجدد، ولو لم يكن كذلك لامتنع صدور الحركة عنه لأنه يستحيل أن يصدر المتغير عن الثابت. يقول الشيرازي: «إن كل جسم قابل للحركة، وكل قابل للحركة يجب أن يكون فيه مبدأ ميل طباعي وهذا المبدأ أمر سيال الذات متجدد الهوية ولو لم يكن سيالاً متجدداً لا يمكن صدور الحركة عنه لاستحالة صدور المتغير عن الثابت»^(٣).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٦٤ وكذلك مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤٦٧-٤٦٨.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٦٤ وكذلك مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤٦٨.

(٣) الشيرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤٦٨.

ولإثبات الحركة في الجوهر اعتمد الشيرازي برهاناً آخر وهو تصويره للزمان، فالزمان مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها، من حيث التقدم والتأخر الذاتيين، يقول الشيرازي: «الزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها ومن جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة»^(١). فجميع موجودات هذا العالم تتعلق بذاتها بالزمان والحركة، يقول: «إن جميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان والتغير، مندرجة تحت مقولة «متى»، كما أنها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة «أين»»^(٢). فالزمان أمر ممتد وكمي يقبل القسمة إلى ما لا نهاية، وهو ما يعتبر إلى جانب الأبعاد الثلاثة [الطول، العرض، المكان] البعد الرابع للجسم، وهو بذلك مقدار الجسم المتبدل والمتغير والمتجدد بذاته، مقداره على مستوى التقدم والتأخر الذاتيين، إنه مقوم الجسم شأنه شأن الأبعاد المكانية، فهو بعد أصيل في الجسم الجوهري مما يعني أن تحقق وحصول هذا الأخير هو حصول تدريجي.

هـ - الحركة ومقام القوة والفعل

يرى الشيرازي أن الحركة^(٣) والسكون من أعراض الموجود عموماً، وأن هناك شبهاً بينهما وبين القوة والفعل، أي أنهما لا يمثلان تقابلاً

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٤٠.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٢٩٣.

(٣) في تحديد مفهوم الحركة، يمكن الرجوع إلى تحديد الكندي ضمن «المصطلح الفلسفي»، ص ١٩٢. وإلى رسالة الحدود، لابن سينا وورد ضمن المصطلح الفلسفي، ص ٢٥٢، وإلى كتاب، النجاة، حيث يقول ابن سينا: «أنها تبدل حالة قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه بالقوة لا بالفعل» ص ١٤٢. وإلى كتاب، =

تناقضياً، فليس السكون شيئاً آخر يقابل الحركة ويتناقض معها، وإنما هو انعدام هذه الحركة ذاتها. تبعاً للتعريف الأرسطي نفسه فهما في مقام القوة والفعل وهما من الأعراض التي ترد على الموجود.

ويرى الشيرازي أنه إذا كان يستحيل أن يكون وجود الشيء وجوداً بالقوة دائماً؛ لأن هذا لا يتصور في الأشياء المتعينة والموجودة «إلا فيما كان له فعلية القوة حيث يكون فعله كائناً ومضمناً في قوته، ولهذا من شأنه أن يتقوم ويتحصل بأي شيء كان كالهيولى الأولى»^(١). وإذا كان يمتنع أن يخرج الشيء عما كان عليه إذا كان وجوده بالفعل مطلقاً، فإن الخروج الحركي يترتب عن الشيء الذي تتركب ذاته من شيئين، أي يكون بنفسه أو بموضوعه، وهو الجوهر الجسماني الطبيعي مما بالفعل وما بالقوة، مع سبق ماله بالفعل وجوداً على ماله بالقوة، لأنه من حيث هو بالقوة يكون خروجه إلى الفعل بغيره وإلا لما كان ما بالقوة ما بالقوة، وهذا الخروج إلى الفعل حين يكون دفعة يسمى كوناً أو فساداً، وحين يكون لا دفعة أي بالتدريج يسمى حركة. وسواء كان هذا الخروج دفعة أو بالتدريج فهو يعرض لجميع المقولات^(٢)، باعتبار أن أية مقولة [الكم، الأين، الكيف، الوضع، الخ.] إلا وفيها خروج عن قوة لها إلى الفعل، وحين ينعدم هذا الخروج في الشيء القابل له يسمى ذلك سكوناً. أي أن السكون ليس شيئاً آخر يقابل الحركة ويتناقض معها،

=التعريفات، للجرجاني، ص ١١٤. وإلى المباحث المشرقية للرازي، ص ٦٦٩-٦٧٠.
وإلى أرسطو، الطبيعة. ص ١٦٥-٢٠٢. وإلى ابن سينا في كتابه الشفاء، السماع الطبيعي،
المقالة ٢. ص ٨١-١١١.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢١.

(٢) لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى كتاب، الأسفار، ج ٣، ص ٢٢.

وإنما هو انعدام هذه الحركة ذاتها. إذن فحقيقة الحركة، كما يقول الشيرازي؛ «هي الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدرج أو لا دفعة»^(١).

و - حقيقة الحركة في الجوهر

إذا كان الشيرازي يقول بالحركة ليس فقط في الأين والكم والكيف والوضع، بل وأيضاً في الجوهر مخالفاً بذلك من سبقوه من الفلاسفة المشائين وغيرهم، فإنه قد أسس تصوره حول الحركة في الجوهر، اعتماداً على نظريته في الحركة الكمية والكيفية التي رفع عنها التشكيك وحل الإشكال بشأنها بأن برهن على بقاء الموضوع في حركتي الكم والكيف. كما اعتمدت نظريته في الحركة الجوهرية على نظريته في أصالة الوجود بحكم أن الحركة ترتبط بالوجود باعتباره هو الأصل والمتحقق العيني، ولا تتعلق بالماهية بما هي اعتبارية وانتزاعية. فالوجود بالنسبة إليه يتحقق بصور متفاوتة، ولكنه في ذاته واحد، ففي كل آن من مراتب اشتداده أو تنقصه تضاف إليه أو تنزع عنه صور. وإذا كان الوجود هو الأصل، فالماهية اعتبارية تابعة تتطور بحسب حركة الوجود وتطوره واشتداده في اتجاه كماله. وبناء على ذلك يرى الشيرازي أن العالم المادي الجسماني بكل جواهره وأعراضه يشكل حقيقة واحدة تتحرك، وتتجدد وفي سيلان وحدوث مستمر، وأن هذا التبدل والحركة والحدوث ذاتي جوهري، وأن كل ما يعرفه العالم المادي في كل آن من

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٣، ص٢٢. ونفس التحديد نجده عند صاحب المباحث المشرقية، ج١، ٦٧٠. وفي، رسالة حدوث العالم للشيرازي، ص٢٠٠.

مراتب ووجودات وصور متباينة ومختلفة تتجه كلها نحو الكمال. «إن هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم، سماؤه وأرضه وما بينهما كلها حادثة دائرة متجددة الكون، كائنة فاسدة في كل حين، لا يبقى آئين»^(١). وباعتبار أن الوجود هو الأصل، والماهية اعتبارية متعلقة بالوجودات تابعة لها، وأن الوجود يعرف أطواراً وتحولات تتراوح بين الشدة والضعف كما أن بعضه أقدم من بعض بالذات، فإن الانقلاب والتحول لا يلزمان في الماهيات؛ لأن الحركة هي في وجود الشيء لا في ماهيته. بمعنى أن الماهية ثابتة والوجود متغير، أي أن التجدد والتبدل ذاتي بورود الأمثال على الاتصال والتعاقب، من هنا فالأكوان الطبيعية والجسمانية تعرف التجدد والتبدل، وأنها لا تخلو في ذاتها عن الحوادث، يقول الشيرازي: «والعالم متبدل زائل في كل حين، وإنما بقاؤه بتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس في مدة حياة كل واحد من الناس، والخلق في لبس وذهول عن تشابه الأمثال وتعاقبها على وجه الاتصال»^(٢).

وإذا كان ما يطبع الأجسام هو الامتداد، فإن هذا الامتداد له مفهومان عند الشيرازي «مفهوم كونه ممتداً على الإطلاق، ومفهوم كونه مقداراً خاصاً متعيناً في الحدود والمساحة، فهو بالمعنى الأول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه»^(٣).

والجسم عنده جوهر ممتد بالذات؛ وأن الحركة والتبدل والحدوث

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ٢٧١.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٣٢٨.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٩٦.

والسيلان تقع في جوهره ذاته ولا تكون في ماهيته، ولو لم تكن ذوات الأشياء متغيرة، لكانت أعراضها وأثارها وماهياتها غير متغيرة، يقول: «فالحق أن الحركة كما تجوز في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف، وفي الكيف كالأستحالة، وفي الوضع كالأستدارة، وفي الأين كالنقلة، كذلك تجوز في الصور الجوهرية»^(١).

يرى الشيرازي أن الحركة تحصل حين يبقى شيء يوجد بالقوة أي حين لا يصل المتحرك إلى المنتهى باعتبار أن أرسطو يعرف الحركة بأنها كمال أول لما بالقوة من حيث أنه بالقوة. فمتى وصل الشيء إلى الكمال في توجهه، انتهت الحركة؛ إذن فالحركة هي هذا التحرك وهذا الفعل والتوجه الذي لا يصل إلى المقصود فيبقى منه شيء بالقوة، يقول: «إن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود، فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة، فإذا هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل»^(٢).

تنتفي الحركة إذن في الأشياء الثابتة التي وصلت غايتها، وحققت كمالها، فمثلاً عندما يصير المربع بالقوة مربعاً بالفعل، أو يصل الإنسان أو الشجرة إلى الكمال، أي متى تحقق وحصل الشيء ولا يبقى منه شيء بالقوة انتفت الحركة. من هنا فالحركة لا تجري إلا في الموجود من حيث هو مركب من القوة والفعل، وهي بذلك «كمال أول للشيء»، لا من حيث هو إنسان أو فرس أو نحاس، بل من حيث هو أمر بالقوة، فهي وجود بين قوة محضة وفعل محض»^(٣).

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٠٠.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٣.

(٣) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٦.

إذا كانت الحركة هي خروج الشيء مما يوجد بالقوة إلى ما يوجد بالفعل، فإن ما يترتب عن هذا الخروج هو حصول التغير في ذات الشيء أو في أحوال ذاته، وهذا التغير قد يكون بالتدريج أو بالدفعة لا بالحركة. والدفعة تحصل في الآن، أما الحركة فتحصل في كل آن من آناتها، وكل آن لا يشبه حالها في آن آخر، أي أنها تقع بالتدريج، وبهذا يكون الشيرازي قد ضيق من نطاق الحصول الدفعي^(١) فحصره في الهيئات والحالات الثابتة التي إذا حصلت وبلغت المقصود لم يبق لها شيء بالقوة ولا تقبل أن تصبح شيئاً آخر فيطبعها الثبات حيث تحصل بالفعل، مثل الأشكال الهندسية كالمربع^(٢). وتبعاً لذلك، وبحصر التغيرات الدفعية في الحالات الثابتة، يكون الشيرازي قد استبعد منها الكون والفساد اللذان يقعان بالتدريج ويخضعان لقوانين الحركة، في حين أنهما عند الفلاسفة المشائين دفيعان.

وباعتبار أن الحركة هي فعلاً التوجه [السلوك] والتمكن في المكان الذي يسلك إليه الشيء^(٣)، وبأن وجودها يتعلق بأمور ستة هي: المبدأ،

(١) التغير يمكن أن يكون تغيراً تدريجياً أو تغيراً دفعياً، ذلك أن التغير الدفعي هو ما يقع خارج الزمان أي في الآن في حين أن التغير التدريجي يكون له امتداد في الزمان أي أن الشيء في تغيره يقع في زمان معين في محل غير الآخر، ولهذا يكون التغير التدريجي هو الحركة خلاف الدفع فهو ليس بحركة.

(٢) يقول الشيرازي: «إن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة صار مربعاً بالفعل، فحصول المربعة هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضي ويستعقب شيئاً، وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة»، الأسفار، ج ٣، ص ٢٣.

(٣) يقول الشيرازي موضحاً ذلك: «إن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين والطلب له، لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك إليه غير الحصول فيه»، الأسفار، ج ٣، ص ٣٥.

المنتهى، الموضوع، المسافة، الفاعل، الزمان؛ فإن الحركة تنقسم إلى
توسطية وقطعية، وتفسر الأولى بكون الشيء المتحرك يكون في حركته
بين المكانين أي بين المبدأ والمنتهى بحيث لو فرض وجوده في أي حد
من حدود المسافة التي يقطعها بين المبتدأ والمنتهى بالحركة؛ فلو فرض
مثلاً في الوسط فهو ليس في حد قبله ولا في حد بعده، أي أنه حالة
بسيطة قارة ثابتة لا انقسام فيها ولا تدرج ولا تجدد فيها.

أما الحركة القطعية فتفسر بكون الشيء المتحرك يكون في حركته في
كل آن في مكان ما بالفعل وفي آخر بالقوة، أي أنه يكون بين المبتدأ
والمنتهى بما يترسم في الخيال من الخط الممدود المتصل الذي يتحقق
بفعل الحركة التوسطية، فذلك الخط يتزايد في كل حين، فهو مقدار
يتغير وغير ثابت، مثل الخط المتواصل بفعل قطرات المطر التي تنزل
من السماء. إن كل حد من الحدود التي يقطعها الشيء المتحرك إلا
ويعرف نسبة حادثة هي فعلية للقوة السابقة وقوة للفعلية اللاحقة من كل
حد من الحدود التي يتركها أو التي يستقبلها، وهذا ما يفيد الانقسام إلى
أجزاء والتغير وعدم الثبات، مما يعني أن الحركة القطعية هي وجود
سيال ينقسم إلى أجزاء، وهذا الوجود المنقسم تختلط فيه القوة والفعل،
فيكون كل جزء فيه فعلاً لما قبله من الأجزاء وقوة لما سيستقبله بحيث
ينتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها وإلى فعل لا قوة معه.

ويرى الشيرازي أن التدرج الذي يطبع الحركة والحدوث لا يناقض
وجود الشيء الذي يمتد في مكان، ولا كليته ووحدته في مجموع الزمان
المتصل والسيال، يقول: «والتدرج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء
الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضاً متصل واحد
شخصي في نفسه»^(١)، لذا فحقيقة «الحركة هي موافاة حدود بالقوة على

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٨.

الاتصال، والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع^(١). إذن فالحركة كما سلف، يتوقف تحققها على أمور ستة هي، الذي منه الحركة [المبدأ] والذي إليه الحركة [المنتهى] والذي له الحركة [الموضوع] والذي يوجد الحركة أي المحرك الذي به الحركة [الفاعل] والمقدار الذي تتقدر به الحركة [الزمان] ثم المسافة التي تقع فيها الحركة أي مسير وطريق الحركة الذي يكون إحدى المقولات والتي تنوع الحركة بتنوعها واختلافها، فإن كانت المقولة كيفاً كانت الحركة كيفية وإن كانت آينا فالحركة أينية، الخ.

فمسافة الحركة إذن هي ذلك «الوجود المتصل السيال الذي يجري على الموضوع المتحرك»، وعن هذه الأمور الستة التي يتعلق وجود الحركة بها، يقول الشيرازي: «إن الحركة بهذا المعنى [...] لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي أيضاً كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود»^(٢).

وعليه، فالحركة من الموجودات الضعيفة الوجود، يقول الشيرازي: «إن الحركة والزمان من الموجودات الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن قوتها، وحدوثها عين زوالها، فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه، فإن الحركة هي نفس

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣١.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٥-٣٦. ويقول كذلك: «إن الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمور ستة: الفاعل والقابل وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة والزمان». الأسفار، ج ٣، ص ٧٥.

زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء^(١). وكون الحركة من الموجودات الضعيفة الوجود، يعني أنها من لواحق الوجود التي وجودها يخالط عدمها، حيث أن وجود الشيء في كيفية ما يعني أن أجزاء من هذه الكيفية فعلية بالنسبة للتي قبلها وقوة بالنسبة للتي بعدها. فيكون الوجود فيها مخالطاً للعدم، والفعل مقارناً للقوة، والحدوث عين الزوال، أي أن كل جزء منها هو فعلية لسابقه وأن هذه الفعلية لا تحدث إلا بانتفاء قوة هذا الأخير [سابقه أي ما قبله]، ولكن هذه الفعلية هي نفسها قوة وإمكان لفعلية الجزء اللاحق الذي يحدث ويتحقق هو كذلك على إثر زوال سابقه، إذن فوجود الشيء في حال ما، يفيد الانقسام إلى أجزاء، يكون الوجود فيما يوجد منها بالقوة مخالطاً للعدم والفعل مقارناً للقوة، والحدوث أساس كل زوال؛ حيث أن كل جزء منها يقتضي زوال جزء آخر بل هو عين زوالها، ورغم ذلك فالحركة فعل أو كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من حيث هو ما بالقوة.

وفي إطار تناوله للحركة في علاقتها بالمحرك الأول، يرى الشيرازي، أنها فعل وانفعال دون أن يكون هناك تداخل بين الطرفين. فهي فعل في علاقتها بالمحرك، وانفعال بالنسبة إلى المتحرك، مع ضرورة أن يكون الاثنان متغايرين وغير متداخلين لاستحالة أن يكون التحريك عين التحرك، فهما صفتان متضادتان، الأولى من مقولة الفعل [أن يفعل] والثانية من مقولة الانفعال [أن ينفعل]؛ وهما متباينتان، مما يعني أن محرك الحركة وكيفما وجدت، غير المتحرك. فالشيء لا يمكن أن يكون قابلاً وفاعلاً ومتجدداً في نفس الوقت؛ لأنه يستحيل أن يكون

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٣، ص٣٧.

المتحرك هو ذاته الذي يوجد الحركة في نفسه، فالشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن نفسه لأنه بغير هذا سنكون أمام شيء واحد قابل وفاعل في نفس الآن. «وبالجملة، فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وإمكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين؛ إذ كل من رجع إلى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بأن الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه»^(١).

ومع أنه يستحيل أن يكون المفيض مستفيضاً بعينه، والمسخن لا يسخن نفسه ولا يتسخن عن نفسه، كما أن المحرك لا يحرك نفسه بل إنه يستحيل أن يكون الشيء في نفسه متحركاً ومحركاً؛ إذ لا بد له من محرك يحركه ولا يتحرك، بواسطته يخرج المتحرك من وضعية الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. يقول الشيرازي: «الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لا بد لها من قابل، ولكونها حادثة، بل حدوثاً، لا بد لها من فاعل ولا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً فعلاً وقبولاً تجددتين واقعتين تحت مقولتين متخالفتين وهما مقولة أن يفعل وأن ينفعل»^(٢). من هنا يجب أن يكون الشيء الذي يقبل

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٨٢. وحول الحجج التي يأتي بها الشيرازي لتأكيد امتناع أن يكون الواحد قابلاً وفاعلاً يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ٢، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٨. كما يقول كذلك في الشواهد الربوبية: «إن الحركة لا بد لها من قابل وفاعل ولا يجوز أن يكونا واحداً لأن أحدهما مكمل مفيد والآخر مستكمل مستفيد»، الشواهد الربوبية، ص ٨٣. كما يقول: «فكل جسم متحرك فله محرك غيره، ولو كان الجسم بما هو متحركاً لم يسكن البتة ولكانت الأجسام كلها متحركة دائماً. فالمحرك لا يحرك نفسه بل لشيء لم يكن في نفسه متحركاً فتكون حركته بالقوة والحار كيف يسخن نفسه بل لشيء تكون السخونة فيه بالقوة. فكل متحرك يحتاج إلى ما يخرج به»

الحركة متحركاً بالقوة وليس بالفعل، ولكن موجد الحركة ضروري أن يكون متحركاً بالفعل. وإن كان، أن صدر الدين الشيرازي ينتبه إلى أنه ضروري في الوجود من شيء تكون حركته بذاته وليس بغيره ويكون متجددا بنفسه وهو مبدأ الحركة وهو غير الحركة وغير قابل الحركة^(١). فالحركة تتوسط بين وجود هو مجرد عن القوة التي هي في مجرى الحركة ووجود بالفعل هو ذاته بالقوة بالنسبة للذي يأتي بعده، أي الفعليات التي في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة.

وباعتبار ذلك، ولكون كل جسم إلا وهو يتألف من هيولى وصورة، فإن صدر الدين الشيرازي يرى أن الجسم يوجد بالفعل وبما هو يقبل الحركة فهو يوجد بالقوة لما يمكن أن يحمله من آثار وصور ويؤول إليه على سبيل التجدد والانقضاء. فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والقبول والحدوث حيث تكون للجسم في كل حالة صورة بعد أخرى أي صور متتالية على نعمت الاتصال فيعتقد أنها ثابتة وواحدة لتشابهها^(٢).

ولما ثبت أن الحركة نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل، لا ما

=من القوة إلى الفعل وهذا الخروج هو الحركة، والحركة أمر وجودها خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعة، فقابلها أمر بالقوة بما هو بالقوة، الشواهد الربوبية، ٨٤.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٩.

(٢) تأكيداً على هذه الفكرة يقول الشيرازي في إطار إجابته عن مسألة أولى من أجوبته عن المسائل الجبلانية، يقول: «والهيولى ليست في ذاتها متعددة ولا واحدة ولاحظ لها من الوجود والوحدة وسائر الصفات إلا بعد تقومها وتحصلها بالصورة، وتبدل الصور بتبدلها». مجموعة رسائل فلسفية، أجوبة المسائل الجبلانية، ص ١٧٠. كما يقول في الأسفار: «ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدد، وليس كذلك بل هي واحد بالحد والمعنى لا بالعدد الشخصي لأنها متجددة متعاقبة في كل آن على نعمت الاتصال». ج ٣ ص ٦٤. وعلى هذا يستدل الشيرازي بقوله تعالى: «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب». سورة النمل الآية، ٩٠.

به يخرج من القوة إلى الفعل، وأنها حالة تجدد وسيلان وانقضاء، فإن الشيء الذي يوجد بالفعل من جميع الوجوه، ويكون مفارقاً مجرداً عن المادة، فهو يمتنع أن يكون متحركاً. في حين أن الشيء الذي يوجد بالقوة ولا يكون مجرداً عن المادة، فهو يتحرك لأن أثناء حركته يسعى لاستكمال شيء لم يتحقق بعد؛ إذن فموضوع الحركة «يلزمه أن يكون جوهرًا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعاً وهذا هو الجسم»^(١)؛ كما يقول: «إن جهة الفعلية في الأجسام ترجع إلى صورتها وجهة القبول ترجع إلى هيولائها، إذ الصورة كمال للجسم، والمادة نقصها وحاجتها»^(٢). إن موضوع الحركة هو الجسم الذي يتألف من المادة والصورة، أي مما هو بالقوة ومما هو بالفعل.

ومعنى هذا أن موضوع الحركة هو الجوهر السيل^(٣). وهذا الجوهر يتجدد في كل آن دون أن يبقى زمانين، وهذا الجوهر هو ما ينعت بالصورة النوعية وهي تلك القوة التي تسري في كل جسم فتجعله نوعاً، كما أنه هو ما يكون مبدأ للحركة. إن هذا الجوهر إذن هو الطبيعة. «فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها، فتجدها هي مبدأ له يستدعي تجدها البتة»^(٤). فالعلة القريبة للحركة هي قوة تكمن في ذات الجسم وجوهره وهي الطبيعة، وهي متجددة الذات وغير قارة، ولكنها

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٦٠.

(٢) الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفية، أجوبة المسائل الجيلانية، ص ١٧١.

(٣) يقول الشيرازي موضحاً ذلك: «إن الذي يتجدد بنفسه ويستصح منه حدوث الحوادث وانقضاء المقتضيات، هو جوهر سيل يقوم به الجسم النوعي أولاً وبالذات، وتنشأ منه الآثار واللوازم والأعراض وهو المسمى بالطبيعة عند الحكماء، والصورة النوعية التي تتم بها الأجسام أنواعاً». مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٤٤٦.

(٤) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٦٥.

ثابتة الهوية لأنه دون ذلك لما انعدمت أجزاء الحركة وإنما جاز بقاؤها وكان السكون والثبات وليس الحدوث والحركة^(١).

إن الفاعل المباشر للحركة إذن هو الطبيعة وليس العقل المحض لكونه ثابتاً؛ وإذا كانت النفس مبدأ للحركة، فهي من جهة كونها في الجسم متعلقة به وليس من حيث ذاتها العقلية. والجسم بما هو جسم يكون قابلاً، فتكون الآثار والأعراض والكيفيات تابعة للصور التي يتقوم بها الجسم، إذن فالفاعل المباشر للحركة هو قوة قائمة بالجسم وهي الطبيعة^(٢)، وهذا الجوهر الصوري الذي ينعت بالطبيعة هو دائم التجدد والسيلان، ولو لم يكن كذلك لامتنع صدور هذه الحركة الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت. وهو ما يؤكد عليه صدر الدين الشيرازي قائلاً أن: «الجوهر الصوري المسمى بالطبيعة من جهة كونها مبدأ الحركة عندنا أمر سيال ولو لم يكن أمراً سيالاً متجدد الذات، لم يكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغير عن الثابت»^(٣). هكذا

(١) توضيحاً لهذه الفكرة، يقول الشيرازي: «إن الحركة لما كانت متحركة الشيء لأنها نفس التجدد والانقضاء فيجب أن يكون علته القريبة أمراً غير ثابت الذات وإلا لم ينعدم أجزاء الحركة، فلم تكن الحركة حركة والتجدد تجدداً بل سکونا وقراراً». الأسفار، ج ٣، ص ٦١. نفس المعنى يؤكد عليه في، الشواهد الربوبية، ص ٨٤. وانظر كذلك، رسالة حدوث العالم، ص ٢٠٣ وكتاب، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤٦٧.

(٢) يوضح ذلك فيقول: «إن الطبيعة بذاتها أمر سيال إنما نشأت وجودها بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة فلا يزال ينبعث من الفاعل أمر وينعدم في القابل ثم يجبرها بإيراد البدل وهكذا على الاتصال فذلك الأمر هو الطبيعة»، الشواهد الربوبية، ص ٨٥. وانظر كذلك رسالة الحدوث، ص ٢٠٣. والأسفار، ج ٣، ص ٦١-٦٧.

(٣) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٨٥. ويقول كذلك: «الطبيعة مزاولة للحركة، وكل مزاول للحركة أمر متجدد سيال، فالجوهر الصوري المسمى بالطبيعة أمر متجدد سيال». مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤٦٨. ويقول في الأسفار: «إن مباشر الحركة أمر سيال متجدد=

يتضح أن العالم الطبيعي وجميع الجواهر الجسمانية والمادية وكذا أعراضها سواء كانت فلكية أو عنصرية، هو في تغير وتجدد وسيلان وحدث دائم. وحتى يتم حسم إشكال التسلسل أو الدور وكذا القول بالتغير في ذات المبدأ الأول، من خلال التأكيد على أنه يستحيل صدور المتغير عن الثابت، وما يفضي إليه هذا من قول بأن ضرورة تبعية الشيء المتجدد إلى علة متجددة مثله، يستلزم استناد علته المتجددة إلى مثله في التجدد، باعتبار أن وجود كل متجدد مسبوق بوجود متجدد آخر يكون مبدأ تجده إلى ما لا نهاية له.

لدفع هذا الإشكال يؤكد الشيرازي على أن التجدد والحدث ينتهيان إلى جوهر متحرك بذاته فيكون التبدل والتجدد ذاتياً له، من هنا يحق أن يكون متعلقاً بعلة ثابتة توجد ذاته باعتبار أن إيجاد ذاته هو عين إيجاد تجده، يقول الشيرازي: «فالتبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت، وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات وحدث الحادثات، كما أن الهوى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة إبداعاً، ومن حيث إنها قوة وإمكان يستصح بها الحدث والانقضاء والدور والفناء، فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين واسطتان للحدث والزوال في الأمور الجسمانية»^(١).

ويرجع الشيرازي امتناع حصول الأجسام المتحركة إلى ما لا نهاية له، إلى تناهي الأجسام والعلل، مما يترتب عنه انتهاء التحريك إلى

=الهوية، ولو لم يكن سيالاً متجداً لم يكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت» الأسفار، ج ٣، ص ٦٥. وانظر كذلك نفس القول في رسالة حدث العالم، ص ٢٠٤.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٦٨.

محرك لا يتحرك، وإلا اعتبر الشيء الواحد من صنف الوجود تحت مقولتين بالذات أن يفعل وأن ينفع. فالمتحرك إما أن يكون متحركاً بذاته أو متحركاً بغيره، والأول إما أن يكون بالاختيار أو بالطبع، وإن كان بالطبع فانه يسمى متحركاً بالطبيعة إن كان بغير إرادة، كحركة النار إلى فوق، ويسمى حركة فلكية إذا كان بإرادة. أما المتحرك بغيره فحركته قد تكون قسرية، كحركة الحجر إلى فوق أو بالعرض إن كانت كحركة راكب السفينة الذي يتحرك بالعرض حركة السفينة بالذات التي تحركها الرياح بالذات وتحرك الراكب بالعرض.

والمحرك قد يكون محركاً بالذات وقد يحرك بواسطة كالنجار حيث يحرك بواسطة اللولب أو القدم، ومنه ما قد يحرك بغير واسطة. كما أن المحرك منه ما يحرك بأن يتحرك أي ما منه الحركة كتحريرك الروح للبدن، ومنه ما يحرك دون أن يتحرك كما يحرك المراد المرید وكالمعشوق في علاقته بالعاشق، هذا الأخير الذي يتحرك حركة شوقية تجاه المعشوق الذي يحرك دون أن يتحرك^(١).

بناء على ما سبق فإن الأشياء المتحركة يجب أن تنتهي إلى محرك يحرك دون أن يتحرك، وتحريكه يكون إما بأن يفيد المبدأ القريب لحركة الجسم، أو يحرك بأن يكون غاية ومعشوقاً يتشوق إليه، يقول الشيرازي: «فالمحرك الذي لا يتحرك إما أن يحرك بأن يعطي للجسم

(١) يقول الملا صدرا موضحاً هذه الفكرة: «إن من المحرك ما يحرك بالذات، ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدم، ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وإن يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط [...] وأيضاً منه ما يحرك بأن يتحرك، ومنه ما يحرك لا بأن يتحرك كالمعشوق إذا حرك العاشق والمعلم إذا حرك المتعلم». الأسفار، ج ٣، ص ٤٧.

المتحرك المبتدأ القريب الذي به يتحرك أو يحرك على أنه غاية يتم بها وخير يتوجه إليه ومعشوق»^(١).

من هنا لا يجوز أن يكون هذا المحرك، الذي يحرك دون أن يتحرك، قوة مادية جسمانية وإنما هو قوة عقلية محضة^(٢). ومع ذلك فإنه وفي مثل هذا المحرك الذي لا يتحرك في تحريكه لا بد أن يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فتباشر التحريك، بعبارة أخرى أن المبدأ القريب للحركة ليس شيئاً مفارقاً ولا خارجاً عن المادة. نستنتج مما سبق أن صدر الدين الشيرازي يقول بحدوث الحركة في الجوهر وأن أهم أنواع الحركة هو حركة الجوهر بالاشتداد والتضعف. فالتغير سواء كان كوناً أو فساداً بتحول الوجود من صورة نوعية إلى أخرى، أو تغيراً بالاشتداد أو التضعف مع حفظ الصورة النوعية، هو من قبيل الحركة في الجوهر. فالإشتداد يحصل في المادة والصورة وإن كان أنه يظهر أثره في صورة الشيء الموجود.

هذا، وقد مكن القول بالحركة في الجوهر صدر الدين الشيرازي من النظر إلى الجسم الطبيعي على أنه هو ما يشكل أساس العالم المادي، وأنه يتسم بالتغير والسيلان والتجدد الذاتي، الشيء الذي سمح له كذلك بالقول بامتداد الزمان كمقدار للحركة في الموجودات الطبيعية. وأن الكثرة والتنوع الذي يعتري الوجود المادي هو نتاج ما تعرفه الحركة من تنوع واشتداد وتضعف وأن وقوع الحركة في الجوهر يحتاج إلى محرك أو فاعل وإلى قابل كذلك، مما يفيد أن حدوث الحركة يحتاج إلى محرك خارج ذات الشيء.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٨.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٨، حيث يقول: «فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح أن يكون قوة جسمانية».

إن العالم في حدوثه وصيرورته وتجده أزلّي وهو ما يؤكد بخصوص إيجاد العالم على مبدأ عدم التراخي وعدم انقطاع الفيض، بل إن الإيجاد في اتصال ودوام الفيض.

هذا، واعتماداً على قاعدة الحركة الجوهرية أكد صدر الدين الشيرازي على جسمانية حدوث النفس وروحانية بقائها. واعتماداً على ما سبق يربط الشيرازي بين القول بأصالة الوجود والقول بالحركة الجوهرية، وأن فهم هذه الأخيرة وما تعرفه الطبيعة من صيرورة لن يتأتى إلا بالتأكيد على أصالة الوجود، وأنه لا تناقض بين القاعدتين. وقد اهتدى صدر الدين الشيرازي بالنظر العقلي وليس اعتماداً على البحث التجريبي، إلى أن ما يطبع عالم الطبيعة هو التغير والتجدد والسيلان وأن الجسم عين الحركة وليس أن الجسم يتصف بالحركة.

إذا كان صدر الدين الشيرازي يرى أن الحركة والتجدد والسيلان هو ما يطبع عالم الطبيعة والأجسام، فإن من هذا الامتداد السيلال والمتجدد وما تعرفه الطبيعة من حركة جوهرية، ينتزع امتداداً آخر هو الزمان ويعتبره مقدار الحركة الجوهرية للأجسام والطبيعة المتغيرة، وإذا كان كذلك، فما هي حقيقة الزمان وعلاقته بالفعل؟

٣ - الفعل والزمان

تقديم

يعتبر الزمان من الإشكالات التي حيرت الفلاسفة والعلماء، وهذه الحيرة تتجلى في أن الإنسان، وإن كان يحس بالزمان الذي يعتبر محايثاً له، ويعبر عن تجربة ذاتية، ويلزم حركة الموجودات ونظامها الطبيعي، فإنه رغم ذلك يعجز عن إدراكه وتحديد معناه، وتلك مفارقة ميتافيزيقية

يكشف عنها سؤال الزمان. وهذا ما عبر عنه القديس أوغسطين، حين قال: «ما هو الزمان إذن؟ فإذا لم يستفهمني أحد عنه، فإنني أعرفه لكن إذا ما سئلت عنه وكنت راغباً في تفسير معناه، فإنني لا أعرفه أبداً»^(١). وهذه الحيرة، هو ما نقف عنده مع الرازي، الذي وبعد، استحضاره لمختلف التصورات التي تناولت الزمان، لم يتخذ موقفاً محدداً لحيرته وعدم استساغته لموقف غير مبرهن عليه، حيث يقول: «اعلم أنني الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب [يقصد المباحث المشرقية] استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصبا لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع، وخصوصاً في هذه المسألة»^(٢).

إذا كان ذلك هو موقف الرازي في كتاب المباحث المشرقية، فإنه في كتاب شرح عيون الحكمة لابن سينا، يعدل عن مذهب أرسطو الذي يرى أنه يتسم بنواقص فينتصر إلى تصور أفلاطون، حيث يقول: «والأقرب عندي أن الحق في الزمان وفي المبدأ هو مذهب الإمام أفلاطون»، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير، سمي بالسرمد من هذا الاعتبار؛ وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات

(١) أرسطو، الفيزياء، السماع الطبيعي، ترجمة، عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، ص ١٣٨، ١٩٨٨.

(٢) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، تحقيق وتعليق، محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط، ١٩٩٠، ج ١، ص ٦١-٦٢.

والتغيرات، فذلك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون التغيرات متقارنة معه، ذلك هو المسمى الزمان. وأما قول أرسطو بأن الزمان مقدار الحركة، قد عرفت بالدلائل القاطعة فساد، وأما مذهب «الإمام أفلاطون» فهو إلى العلوم البرهانية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد^(١).

أ - الزمان مقدار الحركة والطبيعة المتجددة

أما صدر الدين الشيرازي، فبعد تصوره للفعل والحركة، يأتي تصوره للفعل والزمان، باعتبار الزمان من اللواحق الخاصة بالموجودات الطبيعية والتي أفاض الشيرازي في بيانها ونقد التصورات التي تناولته. فإذا رجعنا إلى كتاب الأسفار نجده يخصص إحدى عشر فصلاً لبحث تصوره للزمان، ناهيك عن بحثه لهذا الإشكال ضمن مؤلفات أخرى.

يعتبر الشيرازي ماهية الزمان مقولة عقلية تختلف صورها عن العوارض الخارجية؛ ذلك أن الزمان متزمن بزمانيته ولا وجود له في الأعيان. يقول: «إن ماهية الزمان ليس لها اعتبار إلا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما؛ بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات، ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه؛ إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني، وكما لا وجود له في الخارج إلا كذلك، فلا تجدد لوجوده

(١) الرازي فخر الدين، شرح ميون الحكمة، طهران مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٥ هـ، ص ١٤٨-١٤٩.

ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه في
الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره»^(١).

يرى صدر الدين الشيرازي أن هناك دليلين يمكن اعتمادهما لإثبات
وجود الزمان وحقيقته، الأول هو البرهان الطبيعي على وجود الزمان،
ويقوم على مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة، مع
معاينة اختلاف أو اتفاق مدتها وقطعها. وهو بذلك مقدار الحركات
المختلفة أو المتفقة أي مقدار الحركة المتجددة الغير قارة.

الدليل الثاني على وجود الزمان وحقيقته هو البرهان الإلهي، ويعتبر
أحد البراهين على وجود الحركة الجوهرية، ويقوم على قاعدة أن «كل
حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا تجامع به البعدية لا كقبلية الواحد
على الاثنين، لأنه يجوز فيها الاجتماع، ولا كقبلية الأب على الابن أو
ذات الفاعل مما يجوز أن يكون قبل ومع وبعد، ولا العدم إذ قد يتحقق
للشيء عدم لاحق، بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته»^(٢).

ويرى الشيرازي أنه إذا كانت الطبيعة جوهرًا ذا كمية، فإن الزمان
كمية متصلة متجددة أو طبيعية ذات كمية متصلة ومتغيرة وغير ثابتة، فهو
«ولكونه متصلًا فهو كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية متصلة غير
قارة»^(٣)، أي أن الزمان هو مقدار الطبيعة المتجددة والمتغيرة أو مقدار
تجدد الطبيعة، «فلاشتماله على الحدوث التجديدي لا يمكن أن يكون

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٤١.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١١٦. ونفس الموقف يؤكد عليه في كتاب، الشواهد
الربوبية، ص ١٠٦.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١١٦. وكذلك رسالة حدوث العالم، ص ٩٥.

مفارقاً عن المادة والقوة الإمكانية»^(١). وباعتبار أنه متجدد الذات وغير قار، وأنه متعلق بالطبيعة الغير قارة وبتجدها الدائم والمنتظم، فإنه «مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم ومتأخر»^(٢). وإذا كان كذلك، فإن هذا النحو من الوجود يتسم بخصائص هي الثبات والاتصال، التجدد والانقضاء، الوحدة الاتصالية، الكثرة التجديدية، الفاعل الواحد الذي يجب أن يكون مفارقاً للمادة وعلائقها، القابل الواحد الذي يجب أن يكون أقدم وأتم الأجسام والطبائع.

ينطلق صدر الدين الشيرازي من تأكيده على أنه يستحيل تصور الحركة والتجدد، والتغير خارج الزمان، «فكل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان والحركة»^(٣)، وأنه إذا كانت الطبيعة في ذاتها وجوهرها متجددة وفي حدوث وسيلان دائم، وأنها متصلة الذات، وأن هذا الاتصال هو التجدد والامتداد اللذان يميزانها، وأن ما بين المبدأ والتمهي لهذا التجدد والحدوث هو الحركة؛ فإن الزمان هو مقدار هذا الامتداد والاتصال. «فالمتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم، والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع، ومقدار هذا الاتصال هو الزمان»^(٤). واتصال الزمان ليس خاصية زائدة على الطبيعة الغير قارة ولا على تجدها الذاتي وسيلانها وحدثها الدائم، وإنما شأنه مع الصورة

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١١٦. وكذلك رسالة الحدوث العالم، ص ٩٥.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١١٦.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٢٦. وكذلك رسالة حدوث العالم، ص ١٠١.

(٤) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٢٦.

الطبيعية ذات التجدد والامتداد في الزمان شأن الكمية مع الصورة الجرمية التي تتسم بالامتداد المكاني، وهي نسبة المعين إلى المبهم؛ أي أن الزمان مقدار الطبيعة المتجددة ذاتيا، إذ أن «الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولا وبالذات»^(١)؛ ذلك أنه إذا كانت الحركة من لواحق الطبيعة ولوازمها، وإن الطبيعة لا تقوم إلا بمادة وجسم، وإن كل جسم أو جسماني غير قار، وإنما هو متجدد وفي سيلان وحدث دائم، إذا كان ذلك كذلك، فإن الزمان من لوازم الحركة؛ بل إن صدر الدين الشيرازي يؤكد أن الحركة والمسافة والزمان أمور ثلاثة تتشابه في كل ما يرتبط بوجودها^(٢)، وإن كل جسم أو جسماني إلا ونجده واقعا تحت الزمان وهو متشخص بالزمان، يقول: «إن كل جرم شخصي، كما يفتقر إلى الزمان والحركة في إمكانه الاستعدادي وحدوثه التجديدي، كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهته إلى ما يحيط به ويعين حيزه»^(٣). إذن فهذه الأمور تعتبر من لواحق الموجودات والأجسام أو من لوازمها، باعتبار أن الموجودات الجسمانية أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكم

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٣، ص١٤٧، ويؤكد على نفس التصور فيقول: «إن اتصال الزمان ليس بزايد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه، فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال مقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني». الأسفار، ج٣، ص١٤١.

كما يقول كذلك: «ليس اتصال الزمان بغير اتصال الحركة حتى يكون ها هنا اتصالان، بل حالهما كحال الجوهر المتصل والجسم التعليمي، فهي من حيث هويتها الاتصالية الغير القارة حركة ومن حيث تعينها المقداري زمان». الشواهد الروبوية، ص١٠٧.

(٢) يتناول الشيرازي هذه الفكرة بمزيد من التوضيح في كتابه، الأسفار، ج٣، ص١٧٣.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج٣، ص١٢٣.

وكيف، ومع أنها متجددة متصرمة، فإن علتها الأصلية مفارق قديم ثابت الذات، خارج عن الزمان والمكان فلا يتقدم على الزمان بشيء إلا الله وقدرته وأمره. «فالزمان وما يقتزن به ويحف به أمور تدريجية وأكوان متجددة الحصولات، فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما أي تقدماً لا يجامع بحسبه القبل للبعد، يكون زماناً أو ذا زمان، فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة»^(١).

وإذا كان التجدد والحدوث والحركة مما يعم الأجسام والطبائع الجسمانية وجميع الأعراض المادية، فإنه وكما يرى السبزواري في تعليقه على الأسفار، «فلكل حركة زماناً شخصياً خاصاً بها وهو تلك الحركة مأخوذة بحد معين من السرعة وأن الزمان المعروف الذي هو مقدار الحركة اليومية أحد أفراد اصطلاح الناس على أخذه واحداً مقياساً لتعرف حال سائر الحركات الجزئية»^(٢).

وعلى خلاف بعض الفلاسفة، فإن صدر الدين الشيرازي لا يعتبر الزمان مطلقاً ومجرداً عن الموجودات والأجسام المادية، وإنما هو مقوم للجسم باعتباره متجدداً وممتداً. فالزمان «مقدار الطبيعة باعتبار تجدها الذاتي» [...] ووجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولاً وبالذات»^(٣).

إذن. فالزمان بعد رابع من أبعاد الطبيعة حيث يستحيل تصور التغير والتجدد والحدوث أي الحركة والزمان مفارقين لحقيقة وواقع الأجسام المادية الطبيعية «فكل جسم أو جسماني زمني فهو متشخص

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٢٤، رسالة حدوث العالم، ص ١٠٤.

(٢) السبزواري، تعليقات على هامش كتاب، الأسفار، ج ٣، ص ١٤٨.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٤٧.

بالزمن»^(١)، ويؤكد على نفس التصور فيقول: «إن الزمان من لوازم الحركة، والحركة من لوازم الطبيعة عندنا، والطبيعة لا تقوم إلا بمادة وجسم»^(٢). ومما يعبر على أن الزمان بعد رابع للأجسام تأكيد الشيرازي على أن الزمان مقدار الجسم المتجدد بذاته، وأن حاله كحال الأبعاد المكانية الثلاثة من حيث التقدم والتأخر الذاتيين^(٣). فهو بعد أصيل مما يجعل الشيرازي مكتشف هذا البعد الرابع، يقول: «الزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين، كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان ولها مقداران: أحدهما تدريجي زمني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين»^(٤).

وباعتبار أن الزمان والمكان مقداران والطول والعرض امتدادان، فإن السبزواري يعلق على هذا القول فيؤكد على أن الشيرازي يرى أن للأجسام الطبيعية أبعادا أربعة، وأن الزمان كبعد رابع يعتبر من اكتشاف الشيرازي، يقول: «هذا صريح في أنه يرى للطبائع الجرمية أربعة أبعاد الطول والعرض والعمق والزمان»^(٥).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٢٢.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٤٨.

(٣) يقول صدر الدين مؤكدا على هذه الفكرة: «ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر، بل هو مقدار يقتضي التقدم والتأخر لذاته، فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي أن يكون معروضا لهذين الوصفين لا أنه لا معنى له إلا التقدم والتأخر». شرح الهداية الاثيرة، ص ١٢٢.

(٤) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٤٠.

(٥) السبزواري، هامش كتاب الأسفار لصدر الدين الشيرازي، ج ٣، ص ١٤٠.

إذن فالأجسام المادية لها امتدادان ولها مقداران، أحدهما زمان
لكونه ينقسم بالوهم إلى متقدم ومتأخر زمانا، والآخر فهو يقبل الانقسام
إلى متقدم ومتأخر مكانا.

وإذا كان الشيرازي يرى أنه يستحيل تحقق البدء والنهاية للزمان^(١)،
فإنه رغم ذلك يؤكد على الحدوث الزماني للعالم الطبيعي قائلاً: «كل
حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق
واللاحق»^(٢)، وأن الزمان هو مقدار سيلان الأجسام الطبيعية، وبذلك
فهو «وعاء» التغير والحدوث، والسيلان، لأن الدهر والسرمد يعتبر وعاء
القار والغير المتغير.

ويرى صدر الدين الشيرازي أن النسبة بين الزمان والجسم تشبه
وتتلازم مع النسبة بين الهيولى والصورة، فإذا كانت الهيولى وبحكم
استعدادها علة تشخص الصورة، فإن التلازم الذي يوجد بين المادة
والصورة يفيد تجدد وحدوث كل منهما، ذلك أن الصورة وهي مرتبطة
ومتعلقة بالمادة، تستلزم هذه الأخيرة وتفيدها وتفعّلها وبدونها تبقى
المادة غير متعينة. والمادة إذ تلازم الصورة وتتعلق بها، وتستكمل
وجودها بها فهي تشبه لزوم الفعل للفاعل.

(١) يؤكد صدر الدين الشيرازي على هذه الفكرة فيقول: «ليس لمطلق الزمان بداية ولا نهاية،
ولهذا ذكر معلم الفلاسفة أن من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر»
الأسفار، ج ٣، ص ١٤٨.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٤٩. ويعلق السبزواري على هذا الموقف فيقول: «إن
وجه غرابته (أي هذا القول. الموقف) كون هذا العالم الطبيعي حادثاً زمانياً مع عدم وجود
بداية زمانية له ولا نهاية زمانية، والشرف فيه أن الطبيعة والجسمانية إنما يرتسم عدم الزماني
بحركة جوهر في نفسها لا بأمر آخر خارج عن ذاتها»، هامش الأسفار لصدر الدين
الشيرازي، ج ٣، ص ١٤٩.

هذا وبحكم تعلق صور لا متناهية بالمادة، تبعاً لتجددها وحدوثها، ولأنها تكون مهياة لأن تقبل صوراً متلاحقة ولا نهائية تبعاً لما للمادة أيضاً من استعداد يجعلها علة تشخص الصورة، وإذا كان ذلك كذلك، فإن «الزمان من جملة الشخصيات للجسم»^(١)، كما يقول: «إنما علة الزمان ما يكون نسبته إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة غير زمانية»^(٢)، وتلك هي علته الأساسية، إذ بحكم أنه متغير ومتجدد وغير قار، فإن علة تجده وحدوثه وبقائه أمر واحد، أي أن بقاءه هو عين حدوثه، إذن فالزمان علته الحركة من حيث وجوده لا من حيث كونه مقداراً، علماً أنه وإن كان العقل يميز بين الحركة والمسافة والزمان، فإن وجودها وجود واحد، يقول: «إن المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها»^(٣).

هذا، وإن التلازم والتوحد بين المادة والصورة يعبر عن كون كل واحدة منهما علة للأخرى، وإنهما متجددتان في الوجود، يقول صدر الدين الشيرازي: «فلا تزال الصورة علة الهيولى بالإيجاب والفعل، والمادة علة للصورة بالإعداد والقبول، فهما متجددتان في الوجود، فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم، فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة بقاء الزمان واستمراره»^(٤). إذن فالزمان مقدار حركة الجسم وتجدده وحدوثه وسيلانه.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٧، ص ٣٣٠.

(٢) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٧٠.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج٣، ص ١٧٣.

(٤) الشيرازي، الأسفار، ج٧، ص ٣٣٠.

ب - إطلاقية الزمان وعلاقته بالمعية والتقدم والتأخر

ويؤكد الشيرازي على أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود، أي أنه ليس لمطلق الزمان بداية ولا نهاية، بمعنى أنه يمتنع أن تتحقق للزمان بداية ونهاية، فإذا أدرك العقل ببدايته ترتبا بين وجود الشيء وعدمه، وإن كانا لا يجتمعان، فإن ذلك الترتب ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف والمكان، وإنما هو بالزمان^(١). إذن فالمقصود بالزمان هو هذا النوع من الترتب بين وجود الشيء وعدمه. وإذا كانت هناك علاقات مكانية تتحدد من خلال موقع شيء في علاقته بأشياء أخرى، فإن هناك علاقات مكانية زمانية تتسم بكونها مجردة، وتتحدد من خلال قبلية شيء قبل بعدية آخر. وبعدية شيء بعد قبلية آخر. أو هي ملازمة له فهو في معية معه.

ويرى صدر الدين الشيرازي أن المعية هي الزمان عينه «لأن وقوع كل شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زمانا، فإنه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتأخر. فإن الزمان لذاته، يقتضي التقدم والتأخر لأن ذاك من لوازم ماهيته، فكل زمان من الأزمنة قبل وقبليته بالنسبة إلى آخر، وكذلك بعد وبعديته بالنسبة إلى آخر، ومع ومعيته بالنسبة إلى ما يقارنه»^(٢). إذن فبين القبلية والبعدية الزمانيتين زمان مشترك ينطبقان عليه كلما كان تحققهما بين شيء وآخر،

(١) للإشارة فإن الشيرازي يتحدث عن نوعين آخرين من التقدم والتأخر، وهما: التقدم والتأخر بالحقيقة والمجاز: ثم التقدم والتأخر بالحق، ويرى أن لا أحد استطاع الاهتداء إليهما وأنه هو مكتشفهما والذي أضافهما، أنظر في ذلك، كتاب الشواهد الربوبية، ص ٦١. وكتاب الأسفار، ج ٣، ص ٢٥٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٥١. كذلك ١١٥-١١٦.

مما يعني أنه حين نتحدث عن حركة أو محرك، وكان قبل زمني، فهذا يقتضي أن يتحقق زمان مشترك بينهما وتحقق حركة مشتركة ومادة مشتركة.

وإذا كان صدرالدين الشيرازي قد أوضح ما تفيده فكرة المعية أو معية الشيء بالنسبة إلى ما يقارنه ويلازمه، وكذا القبلية والبعدية، فإنه قد أشار كذلك إلى فكرة التقدم والتأخر، حيث يؤكد أن البعض من الفلاسفة قد وقع لديه الخلط بين مفهوم الزمان وجوده. من هنا فهو يرى أن مفهوم الزمان يعتبر من مقولة الكم، لكونه يقبل الانقسام والزيادة والنقصان، وهو مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية. مقدار تجدد وحدوث الطبيعة، فهو مقدار متصل وغير قار، ووجوده يتقدم لذاته على شيء ويتأخر لذاته عن شيء، يقول: «فالتقدم والتأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لأن وجودها وجود التقدم والتأخر، وماهية التقدم والتأخر من مقولة المضاف»^(١).

ج - الزمان والآن أية علاقة

وفي إطار تناوله لحقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه، يرى صدر الدين الشيرازي، أن الآن^(٢) يفهم بمعنيين أو وجهين، الأول ما كان

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١١٥١-١٥٢.

(٢) يمكن الرجوع في تعريف الآن إلى كتاب الطبيعة لأرسطو، ١. ص ٤٢٨-٤٣٩. وإلى كتاب الشفاء لابن سينا، المقالة الثانية من السماع الطبيعي، الفصل الثاني عشر، في بيان أمر الآن، ص ١٦٠-١٦٦، [تحقيق سعيد زايد]، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣. ويعرف ابن سينا في كتاب الحدود «بأنه طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، وقد يقال: أن الزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه»، كتاب الحدود، ص ٣٠.

حصوله يتفرع من حصول الزمان، وهو بذلك حد وطرف للزمان المتصل. أما الثاني فهو ما يتفرع عليه الزمان وهو ما يعتبر الآن السيال، وهو باعتباره المحدد للزمان يطابق الحركة التوسطية المحددة للحركة القطعية، يقول الشيرازي: «لا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية»^(١). فالآن باعتباره طرف الزمان هو كالنقطة التي هي طرف الخط، غير متحقق لأن وجوده هو في كونه يتعلق بما هو طرف له وبكونه فاعل للزمان المتصل بسيلانه، يقول: «إن المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها، فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئاً كالنقطة تفعل المسافة بسيلانه كما تفعل النقطة الخط بسيلانه وكذا في الحركة [...] وكما أن النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود والأطراف، وكذا الحركة التوسطية غير الأكوان الدفعية والوصلات الآنية، فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه الزمان»^(٢).

= ويعرفه ابن رشد فيقول: «الآن ليس يمكن أن يوجد لا مع الزمان الماضي، ولا مع المستقبل، وما لا يمكن فيه أن يكون قائماً بذاته، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية لزمان ماضٍ تهافت التهافت، ص ٦٤، كما يقول: «الآن مبدأ ونهاية لجزئي الزمان الماضي والمستقبل، إذا كان الآن كما تقدم ليس شيئاً سوى النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والمتأخرة». رسالة السماع الطبيعي، ص ٧٢، ويقول كذلك: «كما أن النقطة هي التي تفعل الخط وتحدده وبها يكون المتصل ذا أجزاء، كذلك الآن هو الذي يفعل الزمان ويحدده، ولولاه لم يكن متقدماً ولا متأخراً أصلاً ولا عدد إذ كانت الحركة من الأشياء المتصلة... فلو كان الخط يأتلف من نقط لكان يلزم أن يكون الزمان يأتلف من آنات ولكان هو عددها» رسالة السماع الطبيعي، ص ٧٣.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٧٤.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٧٣-١٧٤.

ويرى صدر الدين الشيرازي، أن الآن مخالف للزمان لكونه لا يقبل القسمة والتجزؤ وأنه ثابت، في حين أن الزمان يقبل التجزيء والانقسام إلى أجزاء لها حدود مشتركة وبينها فواصل توجد بالقوة وهي الآنات. فالآن هو المحدد للزمان أي هو الذي يحده ويتيح له الاتصال والتجدد والحدوث بتجدد واستمرار الحركة، لذا فهو ليس جزءاً من الزمان.

ونستنتج مما سبق أن أي فعل فهو يقترن ويرتبط ببعد الزمان، فلا يمكن تصور فعل دون حدوثه في زمان ولا يمكن أن يحصل خلق وتجدد وتغير وحدث خارج الزمان، فكل حركة هي متزمنة بزمان، كما أن كل موجود هو واقع تحت الزمان والحركة، فالزمان يعتبر من لوازم الفعل والحركة كما أن الحركة هي من لوازم الموجودات المادية.

والزمان مقدار الطبيعة المتحركة والمتغيرة فهو كمية متصلة ومتجددة ويمتنع أن تتحقق له بداية ونهاية لأن علته من حيث وجوده هي الحركة. من هنا التأكيد مع صدر الدين الشيرازي على اتصال وتلاحم الزمان والمكان وارتباطهما بالحركة، وأن الحركة أصيلة والزمان تابع لها ومقدارها. وينظر الشيرازي إلى الزمان على أنه يشكل إلى جانب الطول والعرض والعمق بعداً رابعاً للأجسام، وأن للزمان وجود سيال، وأنه يدخل في هويات الموجودات الطبيعية وهو ما يعني أن الزمان وليد حركة وتغير الأجسام المادية ومقدار حركتها.

٤ - الفعل بين الاشتداد والتضعف

تقديم

سبق في محور الفعل والحركة أن تم توضيح أن التغير أعم من الحركة، وأن كل حركة هي فعل وهو ما يجعل الفعل أعم من الحركة، هذه الأخيرة التي تشمل ما يتغير بالتدرج، في حين أن التغير فهو يشمل ما يتحول من الموجودات دفعة واحدة وليس بالتدرج. والتغير قد يكون كونا وقد يكون فسادا. إذا كان هذا هكذا، وكانت الفلسفة المشائية ترى أن الحركة تقع في أربع مقولات هي: الكم والكيف والأين والوضع، وأن باقي المقولات وهي الفعل والانفعال والتمتد والإضافة والجدة والجوهر، لا تقع فيها الحركة. ويرجع الفلاسفة المشائون سبب نفي الحركة عن الجوهر إلى «أن وقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت باق مادامت الحركة، ولازم ذلك تحقق حركة من غير متحرك»^(١). كما ينفون الحركة عن الجوهر باعتبار أنه لا يقبل الأضداد ولا الاشتداد والتضعف فهو موجود لا في موضوع. فهل الجوهر هو الآخر في نظر صدر الدين الشيرازي يقبل الاشتداد؟ ما الذي يبرر في نظر الشيرازي وقع الحركة والاشتداد في الجوهر؟

أ - خصائص الجوهر التي بها يقبل الحركة والاشتداد

خالف صدر الدين الشيرازي الفلسفة المشائية فأكد أن الحركة تقع في الجوهر، وأن المقولات التي تشملها الحركة هي كما يرى «أربع عند

(١) الطباطبائي (محمد حسين)، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، طبعة ١٥،

١٤١٦هـ، ص ٢٦٠.

الجمهور وخمس عندنا: الجوهر والكيف والكم والأين والوضع، والسكون يقابلها تقابل الضد أو العدم»^(١). وإذا كان هذا هكذا، وكانت الحركة في نظر صدر الدين الشيرازي هي «الخروج عن هيئة والترك لهيئة، فهي يجب أن تكون خروجاً عن هيئة قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها»^(٢)، فإن الحركة في الجوهر هي تغيره وبالتدريج من نوع إلى آخر على سبيل الاتصال، باعتبار أن الحركة في المقولة حسب صدر الدين الشيرازي هي «عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة، فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة»^(٣).

خلافاً لأرسطو ولل فلسفة المشائية التي ترى أن للجوهر ضد، وأن الحركة تعني انتقال الجوهر من وضع إلى ضده [من الوجود إلى اللاوجود أو العكس، من الأبيض إلى الأسود، من الأعلى إلى الأسفل، من الكمية الصغيرة إلى الكبيرة، إلخ]، فما لا ضد له يستحيل أن يكون موضوعاً للحركة. خلافاً لهذا التصور المشائي الذي ينفي الحركة عن الجوهر، يرى الشيرازي أن للجوهر خصائص تجعله يقبل الحركة وهي:

إن الجوهر لا ضد له إذا كان المقصود من التضاد وجود ضدّين متعلقين بموضوع واحد ويتعاقبان عليه فتكون غاية التباعد والخلاف شرط التضاد. أما الجوهر في ذاته فيقبل التجدد والتفاوت، وهذا ما يفند في رأي الشيرازي القاعدة التي تقول بأن الجوهر له ضد ولا يعرف الحركة.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٧٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٧٨-٧٩.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٧٩.

أما إذا كان المقصود هو المحل بصفة عامة، فالجوهر في ذاته قابل للأضداد كالصورة النارية التي تضاد الصورة المائية، يقول الشيرازي: «إن الجوهر لا ضد له بوجه وأنه المقصود بالإشارة الحسية والعقلية وقابل للأضداد بل للاشتداد»^(١). إذن فالشيرازي حين يقول بقاعدة أن الجوهر لا ضد له، يفهمها فهماً خاصاً ومخالفاً لما هو سائد، وهو أنه لا وجود للتضاد بأن يجتمع المتضادين على الجوهر وبينهما غاية التباعد والخلاف، لأن ذات الجوهر تقبل التجدد والتفاوت. «ما من جوهر إلا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى، وبذلك الجهة يقع في الزمان لذاته»^(٢).

هذا والفلسفة المشائية مع أرسطو وأتباعه، وكذا الفلسفة الإشراقية مع السهروردي أن ما يترتب عن القول بقاعدة عدم التضاد، هو نفي الاشتداد والتضعف عن الجوهر؛ لأن الاشتداد والتضعف يتعاقبان ويجتمعان فيما يقبل التضاد وأنهما يفيدان الحركة نحو الكمال أو النقص مما يعني عدم بقاء موضوع الحركة ونفي هذه الأخيرة عن الجوهر؛ لأن «من أحوال الجوهر الغير العامة ومن خواص الجوهر أنه لا يشتد ولا يضعف وهذا لاستحالة التضاد فيه، فإن الاشتداد والتضعف إنما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصة الجوهر»^(٣).

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٨١، ص ٢١.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٨٢.

(٣) السهروردي (شهاب الدين)، كتاب المطارحات [ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق]، طهران: مركز تحقيقات العلوم الإنسانية التابع لوزارة الثقافة الإيرانية، ١٣٧٣ هـ، ص ٢٢٢. [وقد أوردته الشيرازي بصفحة ٢٧٢ من كتاب الأسفار، الجزء الرابع].

من خصائص الجوهر كذلك كونه يقصد بالإشارة الحسية والعقلية وهو ما يتميز به غيره. إن «الجوهر لا ضد له بوجه وأنه المقصود بالإشارة الحسية والعقلية وقابل للأضداد بل للاشتداد»^(١). فحينما نشير إلى الأعراض وتكون تلك الإشارة حسية فمعناه أن هذه الأعراض ذاتها في طبيعتها الحسية إشارة إلى الموضوعات والجواهر والموجودات التي تتعلق بها الأعراض وتكون تابعة لها. لذا فهذه الإشارة تتبع الإشارة إلى موضوعها ومحالها، والموضوع لا يعرف ولا ينال إلا بهذه الأعراض المشار إليها. أما إذا كانت الإشارة إلى الأعراض عقلية، فهي كذلك يحكم أننا نشير إليها بوصفها علماً كلياً بأسبابها وعللها^(٢). وتبعاً لذلك، يرى صدر الدين الشيرازي أن كليات الأعراض لا تشملها الإشارة وكذلك الجوهر الجزئي المادي، ولكونه غير معقول فهو لا تشمله الإشارة إلا من باب العلم بأسبابها وعللها.

كما أن من خصائص الجوهر كونه «موجوداً لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي، وهذه يختص بما لا محل له من الجواهر، فإن الصور المادية وكذا كليات الجواهر على رأي المشائين وجودها لغيرها، إذ ليس قوامها بذاتها أصلاً وإنما قلنا على رأي المشائين لما مر من مذهب

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢١.

(٢) يوضح الشيرازي هذه الخاصية التي تميز الجوهر فيقول: «من خواص الجوهر كونه مقصوداً بالإشارة، قيل إنها دلالة حسية أو عقلية إلى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره، فالإشارة لو كانت إلى الأعراض، فهي إن كانت حسية فمحسوسة الأعراض إنما هي أمور تابعة للمواد والأجرام، فالإشارة إليها تابعة للإشارة إلى محالها، وإن كانت إشارة عقلية فهي لا تتناول الأعراض الشخصية إلا من جهة العلم بأسبابها وعللها، فلا يكون العلم بها إلا كلياً فلا يكون إشارة إذ الإشارة إلى شيء لا يحتمل الشركة، الأسفار، ج ٤، ص ٢٧٦.

الأقدمين من موجودات الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بأنفسها»^(١). فالجوهر يوجد بذاته ولا يتعلق بغيره، فهو خلاف العرض قائم بذاته أي هو ماهية وجدت وتحققت لا في موضوع مستغن عنها، أي أن وجودها لا يكون في موضوع أو محل مستغن عن الحال فيه. إذن فالجوهر يوجد لنفسه لا لغيره.

ويتميز الجوهر كذلك بأن «الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف في النفس»^(٢). ويقصد الشيرازي تغير الصفات التي تقبل التضاد في أنفسها وليس بحسب نسبتها إلى موضوع في الواقع. أما الجواهر المفارقة فثابتة لا تعدد ولا تغير فيها، وأن ما يقبل التغير والتجدد هو العالم النفساني السماوي^(٣).

تلك كانت الخصائص التي يرى صدر الدين الشيرازي أنها تميز الجوهر وتجعله يقبل الحركة والاشتداد والتضعف، وهي خصائص يعتمد عليها كذلك أدلة لتأييد وتأكيد وقوع الحركة والاشتداد في الجوهر.

ب - الحركة الكمية بما هي تنقص وتزيد

إذ كان الاشتداد والتضعف حركة كمية في الجوهر، فإن الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف، وإنما التنقص والتزايد هو ما يكون حركة في

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٤، ص ٢٧٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٤، ص ٢٧٨.

(٣) يوضح الشيرازي هذه الفكرة فيقول: «إن الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو والإثبات، وإنما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي»، الأسفار، ج ٤، ص ٢٧٩.

الكم. والحركة في الكم هي مثار نقاش وتحليل انتهى بالسهروردي إلى فيها بشكل قاطع وبابن سينا إلى الحيرة والشك^(١).

يشير صدر الدين الشيرازي في حله لهذا الإشكال، الذي لم يفصل فيه ابن سينا، إلى أن موضوع الحركة في الكم هو الجسم المتشخص وليس المقدار المتشخص وأن تشخص الجسم يفرضه مقدار ما هو ذاك الذي يعرف البقاء أثناء الاشتداد.

إن وقوع الحركة في الكم يعني أن الجسم يعرف تغيراً وتبدلاً متصلاً بشكل منتظم وتدرجي مثل النمو الذي يعتبر زيادة متصلة ومنتظمة بشكل تدرجي في حجم الجسم. «إن النمو عبارة عن إفادة القوة الفاعلة في المادة المنفصلة في كل آن مقداراً معيناً على نهج الاستمرار والاتصال [...]، وليس هناك مقداران: مقدار باق هو الأصل، ومقدار آخر ينضم إليه ويلتحم به؛ بل النمو بزوال المقدار الصغير وتبدله إلى المقدار الكبير»^(٢). يعني هذا أن الحركة الكمية هي نمو وتبدل متصل ومنتظم ومتدرج يعرفه الجسم. يرتبط المتغير كما يرى صدر الدين الشيرازي بما يسميه بالجسمية المجردة التي وجودها الشخصي كما هي جسمية فقط يقتضي مقداراً معيناً يقبل التبدل والتغير، فتتغير به الماهية الجسمية

(١) يتضح هذا المعنى من قول الشيرازي: «وبذلك ينحل إشكال الحركة في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكروا صاحب الإشراق ومتابعوه [...]» والشيخ الرئيس أيضاً استصعب ذلك واعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة. وبعد أن ذكر الشيرازي بجواب ابن سينا المضمن في رسالة إلى أحد تلاميذه الذي سألته عن الحركة في الكم، يقول صدر الدين الشيرازي: «فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة» الأسفار، ج ٤، ص ٨٩-٩٠.

(٢) الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفية، أجوبة المسائل الجبلانية، طهران: انتشارات حكمت، ١٣٧٨، ص ١٦٩. [تحقيق حامد ناجي أصفهاني].

وحدها. أما ما يبقى فهو الجسم الطبيعي الذي لا يتبدل وإنما ينحفظ نوعه بصورة نوعية، هي مبدأ فصله الأخير، هذا الفصل الأخير^(١)، الذي هو مقوم لنوعه وحقيقته، وما سواه من الأجناس والفصول إنما هو لواحق وليس بمقومات وجود الشيء. وحتى إذا لحق التغير الماهية الجسمية أو أجزاء من الجسم، فإن ذلك لا يؤثر في وجود ذات الشيء، إذا كان فصله الأخير موجودا. يقول الشيرازي: «إن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو، كالفصل الأخير له، فنعينه محفوظ بتعين ما هو له كالفصل الأخير، وبقا المقومات من الأجناس والفصول البعيدة ليست معتبرة فيه على سبيل الخصوص، فتبدلها لا يقدر في بقاء ذاته»^(٢). فالنامي مثلاً يعتبر فصلاً أخيراً للجسم الحي به يتميز ويتحقق ويستكمل الجسم الحي ذاته.

أما الجسمية فهي مبدأ قوته واستعداده للتبدل، وإذا تغيرت أجزاء الجسمية فهذا لا يستلزم التغير في ذات الجوهر النامي الحي، وهذا يعني أن النمو أو النامي صفة تربط بالشيء أي بالجسم الحي وهي ملازمة لهذا الأخير، ولا تسلب عنه حين تعرف أجزاؤه التغير بالتزيد أو

(١) يقول صدر الدين الشيرازي محددا الفصل الأخير: «الفصل الأخير هو ما يميز به الشيء عن غيره بحسب تجوهر ذاته وقوام حقيقته، وكثيرا ما يطلق الفصل على مبدئه القريب كالنفس الحيوانية للحساس، والنفس الناطقة للناطق»، تفسير القرآن: بيروت، دار المعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، الجزء ٦، ص ١٢٥ [تحقيق وتعليق الشيخ محمد جعفر شمس الدين]. ويقول كذلك: «الفصل هو المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، فإن ميز عن المشارك في الجنس القريب فقريب، وإلا فبعيد. وكل مقوم لما يميزه مقسم لما يميز عنه» رسالة التنقيح في المنطق، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٢٥١.

(٢) الشيرازي، حدوث العالم، ص ٧٨.

التنقص. ف «النامي فصل للجسم النامي وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته وحامل إمكانه، فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنها معتبرة فيه على وجه العموم والإطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد»^(١). والإنسان باعتباره جسماً حياً نامياً وحساساً تتغير جسميته بشخصها ولكن ذاته وجوهره الحساس يبقى محفوظاً وموجوداً بعينه. فإذا كانت فترة الشيخوخة، مثلاً، فترة يعرف فيها الإنسان توقف بعض الوظائف الحياتية كالنمو وضعف أخرى كالتغذي؛ ما دامت الجسمية بإزاء جنسه القريب [الإنسان حيوان ناطق]، ثم جوهره الحساس كفصل أخير يتميز به، هما عنصران محفوظان فيه؛ فإن ذاته وجوهره وشخصه يبقى ثابتا ولا يصل إليه التغير. «وهكذا نرى في كل التغيرات الكمية شيئاً ثابتاً هو موضوع التحولات التي تتناول مقاديره التعليمية المخصصة ولا تمتد إلى جسمه النوعي المتشخص»^(٢).

ج - الحركة الكيفية بما هي اشتداد وتضعف

إذا كان هذا هكذا، فإن الشيرازي يؤكد على وقوع الحركة والاشتداد في الكيف وفي الجوهر فيعرف الوجود أطواراً ومراتب، ويبقى موضوع الحركة محفوظاً ولا تنقلب الماهيات. إن «الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر، وأن الموضوع للحركة الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٣، ص ٩٤.

(٢) العلوي (هادي)، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨٣، ص ٥٣.

الحافظ للشخص الطبيعي، في مراتب الاستعمالات الذاتية والأطوار الوجودية^(١). إذن فالحركة تقع في الجوهر سواء كانت حركة اشتدادية تتجه نحو الكمال أو حركة تضعفية تتجه نحو التفتت؛ لأن موضوع هذه الحركة الجوهرية هو الهیولی وقد تعلق بها صورة معينة. «فالمني في الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الإنسانية، فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعا بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعي وكون آني، يلزم تعاقب الفواعل المتباعدة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح في الأفاعيل الطبيعية»^(٢).

ففي جميع أطوار الإنسان واستكمالاته ونشأته وأحواله نجد أن موضوع الحركة باق ومحفوظ، والذي يحفظه حسب صدرالدين الشيرازي، هو المبدأ المفارق، «إن الموضوع للحركة الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للشخص الطبيعي في مراتب الاستعمالات الذاتية والأطوار الوجودية»^(٣). فالجوهر الفعال الذي يفيض الكمال هو من يحفظ وحدة الموضوع أي الوحدة المتعينة للمصور المادية. وحسب نظرية المثل، فإن لكل موجود ممكن مثالا يتسم بالوحدة والثبات والمعقولية وعدم التغير والفساد. ويرى صدرالدين الشيرازي أن هذا المثال هو ما يحفظ للموجود الممكن المادي صورة عقلية ثابتة أثناء اشتداده وتضعفه وفي جميع مراتب الوجود والتغير والاستحالة.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٤، ص ٢٧٣.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٤، ص ٢٧٤.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٤، ص ٢٧٣.

إذا كان كذلك، وكان الوجود هو الأصل والماهية تابعة له، وكانت جميع أطوار الوجود وعناصره بعضها يعرف الشدة وبعضها التضعف؛ فإن الاشتداد حركة ليس في ماهية الشيء وإنما هي في وجوده وجوهره. «فالتسود ليس سواداً اشتد

بل اشتداداً لموضوع في سواديته، فليس في الموضوع سوادان، سواد الأصل مستمر وسواد زائد عليه لاستحالة اجتماع مثلين في موضوع واحد، بل يكون له في كل آن مبلغ آخر فتكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد، فالاشتداد يخرج من نوعه الأول ويدخله في نوعه الثاني»^(١). إذن فالحركة الاشتدادية أو التضعفية التي تقع في الجوهر لا تؤدي إلى حركة وانقلاب في الماهيات، فالحركة هي واقعة في الجوهر وليس في الماهية، لأن الماهية اعتبارية وصورة عقلية، ولأن الوجود هو الذي يتحرك في جوهره وذاته، وبحركته تلك يعرف اشتداداً وتضعفاً ومراتب وأطواراً وفي كل مرتبة وطور تلحق به وتتحد به آثار وأوصاف وصور ومعاني عقلية، «لأن الوجود هو الأصل، والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء»^(٢). وهذه المعاني المتحدة والملتبقة بالوجود المتغير والمتحرك تختلف تبعاً لحركة وأطوار وتغير هذا الوجود في ذاته. هذه المعاني هي ما ينعت بالماهيات، وهي «لا تشتد ولا تضعف ولا تزيد ولا تنقص ما دامت أموراً عقلية وإنما تصح الحركة فيما له وجود في الأعيان»^(٣).

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٨٤.

(٣) العلوي (هادي)، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بيروت: دار الطليعة، ط ١،

١٩٨٣، ص ٦٩٣.

إذن فالحركة ليست في الماهيات العقلية، بل هي في الوجود بذاته الذي يعرف اشتداداً وتطوراً نحو كماله. ولهذا لا يجب الاعتقاد أن ما تعرفه الماهيات من اختلاف وتعدد ينتج عنه اختلاف الأنواع في الحركة الواحدة^(١).

معنى ذلك أن «السواد في اشتداده يحقق كمالاً، وليس خروجاً عن نوعه. ولا شك في أن الحركة هي هذا الميل نحو الكمال، فالثابت هو هذا الوجود المطلق للسواد، وهو الوجود الفعلي السابق على الأنواع أو الوجودات الآتية الأخرى المنتزعة من ذاك الوجود الفعلي المطلق»^(٢).

وإذا انتقلنا إلى تناول الاشتداد والتضعف في الأشكال^(٣) كالمرجع والدائرة؛ فإن الشيرازي يرى أن ما يميز هذا الجنس من الكيفيات هو عدم قبوله للاشتداد والتضعف والتضاد. لذا ينفي الشيرازي أن يوجد

(١) يؤكد الشيرازي على هذا التصور فيقول: «إن السواد لما ثبت أن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية، ظهر أنها مع وحدتها وشخصيتها، تندرج تحت أنواع كثيرة، وتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كمالته أو نقصه، وهذا ضرب من الانقلاب، وهو جائز لأن الوجود هو الأصل، والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء». الأسفار، ج ٣، ص ٨٤.

(٢) هاني (ادريس)، ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، بيروت: الغدير، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٣٥٧.

(٣) يستحضر الشيرازي تعريف المهندسين للشكل فيقول: «الشكل هو الذي يحيط به حد أو حدود وهو مسطح ومجسم وذو الحد إذا كان مسطحاً كان حده خطأ وإذا كان جسماً كان حده سطحاً»، الأسفار، ج ٤، ص ١٧٢. ثم يقول: «في كل شكل أمور ثلاثة: أحدها الموضوع والثاني حده أو حدوده، والثالث الهيئة الحاصلة فيه. فالمربع مثلاً حقيقة ملتزمة من سطح وحدود أربعة وهيئة مخصوصة يسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود، ولذلك لا يحمل عليه وعليها ولا شيء منهما يحمل عليه»، الأسفار، ج ٤، ص ١٧٣.

شكل هندسي مثل المربع ليكون اشد تربيعاً من آخر أو عدداً اشد زوجية من عدد آخر. فقبول شكل ما للأشدية يعني أنه يستلزم أن ينازع بالأضعف. في حين أن هذه الأجناس من الكيفيات التي تختص بالكم هي مما «لا أشدية ولا أضعفية لها. فلا أضعاف لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فإنها لا تقبل الأشد والأضعف ولا الأزيد والأنقص»^(١). ولكن إذا كان القول بتزيد في المربع فإن الزيادة المقصودة لا تكون بصورة التربيع، أي أنها لا تكون بالحقيقة، وإنما بالمادة، أي بالحس، شأن هذا الأمر شأن العدالة التي توجد بحسب الحس، لا بحسب الحقيقة، حيث نعت قاضياً أو شخصاً ما بأنه أعدل من آخر. ولكن العدالة الحقيقية يصعب أن توجد وتحقق، بخلاف الحرارة والسواد اللذان يقال عنهما أنهما أشد من آخرين بالحس وبالحقيقة، أي بالمادة والصورة معاً.

يتضح إذن أن الأشكال كجنس من الكيفيات لا تقبل الاستحالة فلا يوجد شكل هندسي مربعاً كان أو مثلثاً أو مخروطاً يمكن أن نقول عنه أنه أشد أو أضعف من

آخر مثله بالحد وبالحقيقة، قياساً على اشتداد السواد والبياض والحرارة والعلم والبخل.

د - الحركة في الجوهر بما هي اشتداد وتكون

تأسيساً على ما سبق؛ فإن الاشتداد يقع في الجوهر، فتكون حركته نحو مراتب الكمال أو في مراتب التنقص. ويتجسد الاشتداد نحو التمامية والكمال، في ما يعرفه الإنسان من استكمالات في نشأته فيطور

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٤، ص ١٨٢.

عبر مراحل من حالة الجنين إلى حالة العقل بالفعل، فإلى الشيخوخة. يعني أن الاشتداد في ما يمر منه الإنسان من أطوار وأحوال إنسانية لا يقع في الأعراض التي تلحق به على مستوى المزاج وغيره من المقدار والوضع وما شابههما. وإنما الاشتداد والتفاوت يقع في الجوهر وليس في الأعراض الزائدة. أما الاشتداد الذي يقع في الجوهر فتكون حركته نحو مراتب التنقص والتضعف فهو كالتحول الذي يلحق بعض العناصر، فيتحول بعضها إلى بعض. فالماء حين يخضع لدرجة حرارة شديدة يصير بالتدريج بخاراً. ولا يعني ذلك أن هناك تتابع أو تجاور لآئين، أن نفاذ الماء، وأن حدوث البخار؛ لأن موضوع هذه الحركة في الجوهر محفوظ وباق، وهو الطبيعة المادية أي الجوهرية المائية التي تنقصت وتضعفت في الجوهر المائي حتى تحول إلى بخار بالتدريج. فهذه الجوهرية المائية إذن لا تبطل وحدتها وإن تعاقبت الصور عليها.

والحركة أو الاشتداد لا يحصل في الماهية وإنما يحدث في الوجود، بمعنى أن «الاشتداد في الوجود يفيد قابليته للمراتبية. فالوجود يحصل بصورة متفاوتة، وإن كان في جوهره واحداً. وفي كل آن من تفاوته ومراتبه، هناك صورة ما تنتزع منه. إنها عبارة عن ماهيات مختلفة تنتزع بحسب مراتب الوجود»^(١).

يعتبر الشيرازي، إذن، الاشتداد والتضعف حركة في الكيف حيث يعرف الموضوع تبديلاً وتغيراً في كل آن يخالف ما يحدث له من تنوع في آن آخر. وهذا ما يؤكد الشيرازي حين يقول: «كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف، كما أن كلا من التزايد والتنقص حركة في الكم. ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن

(١) هاني (ادريس)، ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، ص ٣٥٩.

مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحواً آخر^(١). ويرى الشيرازي أنه لا فرق بين حركة النمو في الكم أو الاستحالة في الكيف وحركة التكون في الجوهر، حين يحصل الاشتداد في الجوهر؛ لأن كلا منهما هي استكمال تدريجي لوجود الشيء، لذا يؤكد صدر الدين الشيرازي أنه «لا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكم المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهرى المسمى بالتكون، في كون كل منهما استكمالاً تدريجياً وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما أو كيفاً أو جوهرأ^(٢)».

فالتسود مثلاً لا يعني اشتداد سواد واحد، فتبقى ذات الأول وينضم إليها شيء آخر، بأن يكون موضوع السواد نفس السواد الأول، وإنما التسود هو أن الموضوع يعرف سواداً آخر أشد من الأول بعد أن تنعدم ذات الأول، إذن فـ «اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانعدام آخر إليه، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين، وعليه القياس في التضعف^(٣)».

إذا كان الشيرازي يؤكد على أصالة الوجود وينفي اعتباريته فيرى أن الوجود هو عين الموضوع وليس عرضاً يتحدد ويوجد بماهية، وأن هذه

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٤٢٣.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٨٦.

(٣) الشيرازي، الأسفار ج ١، ص ٤٢٤. ويؤكد الشيرازي على نفس المعنى فيقول: «التسود ليس سواداً اشتد بل اشتداداً لموضوع في سوادته، فليس في الموضوع سوادان، سواد أصل مستمر، وسواد زائد عليه لاستحالة اجتماع مثلين في موضوع واحد، بل يكون له في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد، فلا اشتداد يخرج من نوعه الأول ويدخله في نوعه الثاني»، الشواهد الربوبية، ص ٩٦.

الأخيرة اعتبارية؛ فإنه لا يقبل أن يتغير الوجود مع استمرارية ما هو ذاته حين الجعل والتحقق.

ويرى صدر الدين الشيرازي أن ما يترتب عن الحركة في الوجود هو أن المتحرك باعتباره متحركاً لا يكون متشخصاً بأفراد ولا يبقى أو يوجد بالفعل في كل جزء أو فرد مما يلحق به من أحوال.

فالوجود المتحرك لا جزء له وإنما هو وجود متصل تدريجي يبلغ الكمال كلما عرف اشتداداً أو يسير نحو التنقص إذا حصل له التضعف. تبعاً لذلك فإن ما يلزم من الحركة في الوجود هو عدم بقاء المتحرك بالفعل مادام كونه متحركاً، لأن المتحرك ليس له تلبس في أبعاض زمان الحركة وآناته بما فيه الحركة، فليس يمكن أن يتحرك الشيء في ما لا يقوم هو إلا به، كالوجود والصور الجوهرية^(١).

إن تبدل هذه الصفات الذاتية الجوهرية التي تلحق بالوجود أثناء الحركة، لا يعني وجود وحدوث جواهر بالفعل تبعاً لما يلحق الوجود من الأحوال والصفات؛ لأن الذي يتبدل هو هذه الأعراض والصفات. أما الجوهر فهو في حركته يعرف وجوده البقاء بالشخص وسط الاشتداد. «إن الجوهر تتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولا يلزم عن هذا التبدل وجود أنواع لا متناهية بالفعل، وإنما هناك وجود شخصي واحد متصل من أول الاشتداد إلى نهايته، له حدود غير متناهية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود»^(٢). وهذا ما يؤكد عليه الشيرازي حيث يرى أن الجوهر الذي وقع فيه الحركة الاشتدادية، نوعه باق وسط الاشتداد

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٤٢٤.

(٢) شوربا (زينت ابراهيم)، الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤ ص ٦٢. [سلسلة قضايا إسلامية معاصرة].

لكن قد تغير وجوده وتبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر أشد أو أضعف، وليس يمنع تبدل الوجود انحفاظ الماهية والمعنى المشترك في الذاتي^(١).

يستنتج مما سبق أن صدر الدين الشيرازي قد خالف الفلسفة المشائية حيث اعتمد على قاعدة أصالة الوجود واعتبارية الماهية ليثبت نظرية الحركة والاشتداد في الجوهر، باعتبار أن الحركة هي خروج بالتدرج من حالة ومرتبة إلى أخرى، على سبيل الاتصال. فإذا كان الجوهر وجوداً بذاته وليس بغيره، فإن ذات الجوهر تقبل الحركة والتغير والتجدد، وأنه لا ضد له وينعت بالإشارة الحسية والعقلية، ويقبل الاشتداد والتضعف والتفاوت، والأضداد والصفات المتقابلة. وفي تجدد وتغير الجوهر واشتداد حركته شيء يبقى ثابتاً ومحفوظاً في جميع مراتب التجدد، هو موضوع التغير وهو الطبيعة المادية للموجود وصورته النوعية. وإذا كان الاشتداد والتضعف حركة استحالة في الكيف والتزيد والتنقص حركة نمو في الكم، فإن الحركة الاشتدادية في الجوهر، هي حركة تكون. والاشتداد في جميع الحالات والمراتب واحد، فهو حركة استكمالية للموجود المتحرك، الذي تتغير صورته الخارجية وأعراضه على سبيل الاتصال تبعاً لما يعرفه من أطوار تشتد وتضعف أثناء حركته وتجده وتغيره في ذاته. ولذلك فالحركة تشمل جميع المقولات العرضية، فهي حركة وتجدد بفعل حركة الجوهر التي هي حالة فيه ومتعلقة به.

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٨.

٥ - الفعل بين الصدفة والضرورة

تقديم

يرتبط القول بالصدفة والاتفاق والبحث بمسألة وجود العلة الغائية التي ترى بعض التصورات الفلسفية أنها لا وجود لها باعتبار أن أفعال الطبيعة وحركاتها عبثية وجزافية، وغير ذات غاية ولكونها لا روية لها. مما يعني انتفاء العلية والنظام بين موجودات وظواهر العالم. وما يترتب عن هذا القول هو نفي أن تكون هذه الموجودات من إيجاد فاعل. وقد لقي القول بالصدفة والاتفاق والعبث انتقادات من طرف الفلاسفة الذين يدافعون عن العلية والنظام في الوجود. كما انتقد من قبل الفلاسفة الذين يقولون بالضرورة المستندة إلى غائية تعتبر كل ما يوجد من نظام في العالم أن وراءه محرك ومنظم وفاعل. إذا كان كذلك، فماذا يعني فعل الصدفة كفعل اتفاق أو بحث أو عبث؟ هل الفعل أو الوجود يخضع للضرورة أم للصدفة؟

أ - حقيقة فعلي الصدفة والضرورة في الفلسفة الإسلامية

يستعمل مفهوم الاتفاق والبحث في الفلسفة الإسلامية للدلالة على مفهوم الصدفة، مع أنه يمكن التمييز بين مفهوم الصدفة ومفهوم الاتفاق والبحث. فإذا كان البحث يتعلق بالقضايا الإنسانية فقط أي بالموجودات التي يكون لها سعد وسعادة ونشاط يوصل إلى الفوز والخير، وأن الاتفاق يرتبط بالقضايا الطبيعية؛ فإن الصدفة أوسع منهما. إن الصدفة ترتبط بالقضايا الطبيعية والإنسانية، وهي قد تحقق السعادة والخير وقد تحقق الشقاء والشر. هذا ونجد في الفلسفة الإسلامية مفاهيم

أخرى تفيد معنى الصدفة مثل مفهوم العبث والجزاف، وبالعرض، وعرضاً.

إذا كانت العلية أو السببية ترتبط بطبيعة العلاقة الموجودة بين العلة والمعلول، فإن هذه العلاقة تتحدد من خلال مجموعة من المفاهيم منها: الحتمية، الضرورة أو الاطراد الحتمي، والتي تقابلها مفاهيم هي: الصدفة، الاحتمال، الاتفاق الجواز، العرض، العبث، البعث.

إن القول بمبدأ الحتمية والضرورة يعني أن الكون وموجوداته يخضع لنظام علي أساسه أن كل فعل أو ظاهرة هي نتاج قانون محدد. وأن وراء كل مجموعة من المعلولات والمسببات أسباباً وعللاً معينة ومحددة. يعني أن كل ظاهرة طبيعية وكل حادث في الوجود، وكل فعل من أفعال الإنسان، فحدوثه يتوقف على أسباب وعلل.

وأن نظام الكون لا يشذ عن هذه الحتمية والضرورة، ويستحيل أن يكون وجود الأشياء نتاجاً لاتفاق أو مصادفة أو جوازاً أو بالعرض^(١).

أما الصدفة فتعني غياب العلة وانتفاء الغاية. ويعتبر أرسطو أول من تناول بالتحليل معنى مفهوم الصدفة، في الفصل الرابع من المقالة الثانية من كتاب الطبيعة. ويقصد بالصدفة عنده التقاء وحدوث ظواهر وأفعال بالعرض ودون توقع أو غائية^(٢).

(١) لمزيد من التفصيل حول دلالة مفهوم الضرورة، يمكن الرجوع إلى: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج ١، ص ٤٤٢.

(٢) يتحدث أرسطو عن تصور الفلاسفة الذين سبقوه والقائلين بالصدفة أمثال ديموقريطس الذي يرى أن تكون العالم وما يوجد عليه من ترتيب ونظام هو نتاج انفصال العناصر، هذا الانفصال الذي كان سببه حدوث الدوامة الأولى والحركة عن طريق الاتفاق. وبعد أن ينتقد أرسطو القائلين بالصدفة والاتفاق من أمثال ديموقريطس وأنبادوقليس يرى أرسطو أن=

إذا كانت الصدفة تعني الاتفاق والعبث والالتقاء العرضي للحوادث التقاءً وتواجداً يتعذر تفسيره بأسبابه وشروطه وعقله؛ فإن الصدفة لا تعني شذوذاً عن مبادئ وقوانين ونظام الطبيعة ولا عن عليّة موجودات الكون وأفعال الإنسان. وإنما تعني الجهل بالأسباب والعلل حيث يكون العقل في لحظة ما عاجزاً عن إدراكها والوعي بها أو التنبؤ بها إما لتداخل وتعقد تلك الظواهر الطبيعية أو لجهلنا بإحدى العلل أو ببعض النتائج المترتبة عن أحد العلل.

ب - الفعل بين الصدفة والضرورة عند ابن سينا

حتى يمكن تحديد ما يميز تصور صدر الدين الشيرازي بصدد الفعل بين الصدفة والضرورة عن تصورات باقي الفلاسفة، نستحضر تصور كل من ابن سينا وابن رشد في الموضوع.

حين يتناول ابن سينا بالنقد تصور الفلاسفة الذين ينكرون البعث والصدفة، وتصور الذين يعملون على تأكيده وتعظيمه وينفون العلة الغائية كديموقريطس وأنبادوقليس^(١)، فإن ابن سينا يوضح تصوره من مسألة البعث والصدفة، حيث يميز بين أشكال الأمور الممكنة، ذلك «أن الأمور منها ما هي دائمة ومنها ما هي في أكثر الأمور [...] ومنها ما

=الصدفة علة بالعرض وأنها تحدث استثناء مما يحدث على الدوام، فالصدفة والاتفاق علتان بالعرض، يقول: «وتحدث الصدفة استثناء وهي خاصة بالأمور الإنسانية التي تحتمل الاختيار، وذلك على العكس من الاتفاق، إذ أنه خاص بما لا اختيار له من الأمور كالجماد ومن الكائنات الحية كالحيوان والطفل». من كتابه، الطبيعة، مصر: نشر القومية، ١٩٦٤ ص ١٩٧ [ترجمة، إسحاق بن حنين؛ وتحقيق، عبد الرحمن بدوي].

(١) يمكن الوقوف عند تفاصيل هذا النقد السيني للتصورين بالرجوع إلى كتاب الشفاء، الطبيعيات، ١. السماع الطبيعي، المقالة الأولى، الفصل ١٣، ص ٦٠-٦٢.

ليس دائماً ولا في أكثر الأمر^(١) فيكون بالتساوي أو يكون على الأقل. بمعنى أن ابن سينا يرى أن الأمور الممكنة منها ما هي دائمة الوجود كوجود الضوء كلما أشرقت الشمس؛ ومنها ما هي من صنف الممكن الأكثرى الوجود مثل أن أصابع رجل ويد الإنسان هي خمسة أصابع في الغالب، ولكن قد تكون أربعة وقد تكون ستة فهي ليست دائماً خمسة؛ أو من صنف الممكن الأقلى الوجود أي الذي يحصل نادراً كالأصبع الزائد في الإنسان أو من صنف الممكن الحاصل بالتساوي كقيام زيد وقعوده.

فالممكن الدائمي الوجود هو ما لا يحول دونه شيء مثل النار التي تحرق العشب إذا لاقته. في حين أن الممكن الأكثرى هو ما يعارضه معارض ومانع ولا يكون واجباً إلا إذا انتفت الموانع والعوارض وذلك يكون واقعا وصحيحا في الأمور الطبيعية أو الإرادية.

تبعاً لذلك، فإنه يستحيل وجود الممكن الدائم والأكثرى عن البحث والاتفاق، باعتبار أنهما يوجدان إما بشكل دائم دون أن يحدث في ذلك تخلف. وإما بشكل أكثرى مع إمكانية أن يوجد بصفة دائمة إذا انتفت العوارض ولم يمنع عائق وجوبهما. يعني أن الممكن الدائم واجب وضروري بالذات، والممكن الأكثرى ضروري، شرط أن لا يكون هناك عائق يحول دون وجوبه كالسحب التي تحجب أشعة الشمس وتمنع إضاءتها للأرض.

ولهذا يستبعد ابن سينا الاتفاق في الموجودات التي هي من صنف الممكنات الدائمة أو من صنف الممكنات الأكثرية. «فإذا كان الدائم من

(١) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ١. السماع الطبيعى، المقالة الأولى، الفصل ١٣، ص ٦٢.

حيث هو دائم لا يقال إنه كائن بالبحث، فالأكثرى أيضاً لا يقال إنه كائن بالبحث، فإنه من جنسه وفي مثل حكمه^(١).

أما ما يكون من الموجودات الممكنة على الأقل وما يكون بالتساوي، فيرى ابن سينا أن متأخري فلاسفة المشائين قد اشترطوا أن ما يكون بالاتفاق والبحث لا يكون إلا في الممكنات الأقلية الوجود عن أسبابها. ويرى ابن سينا أن ما جعل متأخري المشائين يحصرون الاتفاق والبحث في الممكنات الأقلية الوجود دون المتساوية هو طبيعة الممكنات الإرادية^(٢)، كالأكل واللاكل، والمشي واللامشي التي هي من الممكنات المتساوية الوجود عن أسبابها والتي لا يقال عنها أنها بالاتفاق.

ويعتبر ابن سينا هذا القول باطلا ويتعارض مع تصور أرسطو الذي اشترط في الاتفاق والبحث أن لا يكون دائماً ولا أكثرياً وهذا التصور هو الذي يأخذ به ابن سينا نفسه. ويؤكد ابن سينا أن الوجود الممكن الواحد قد يكون من صنف الأقلية الوجود بقياس ما، وقد يكون أكثرياً وواجب الوجود باعتبار آخر، وقد يكون بقياس واعتبار آخر من صنف الممكن المتساوي الوجود.

فالممكن الأقلية الوجود كالأصبع الزائدة التي هي ناذرة الوجود بالقياس إلى الطبيعة الكلية التي تتجسد في خمسة أصابع، قد لا يصبح أقلية وإنما يكون واجباً متى توفرت شروط وأسباب واعتبرت أحوال

(١) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ١. السماع الطبيعى، المقالة الأولى، الفصل ١٣، ص ٦٢-٦٣.

(٢) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ١. السماع الطبيعى، ص ٦٣.

فيصير واجباً. إذن فمن الممكن «أن تكون طبيعة واحدة بالقياس إلى شيء أكثرية وبالقياس إلى شيء آخر متساوية. فإن البعد بين الأكثرية والمتساوي أقرب من البعد ما بين الواجب والأقلي»^(١). وما يوضح هذا هو أن الأكل والمشى مثلاً إذا قيسا إلى الإرادة، فإن الإرادة تخرجهما من حد الإمكان المتساوي إلى الإمكان الأكثرية وبذلك يخرجان من مجال الاتفاق والبحث.

يرى ابن سينا أن الاتفاق إذا ما اعتبر سبباً، فهو سبب فاعل ولكن ليس بالذات، وإنما هو فاعل بالعرض وغايته غاية بالعرض باعتبار أنه ليس ممكناً دائماً الوجود وجوباً ولا أكثرية الوجود وجوباً. «فالاتفاق سبب من الأمور الطبيعية والإرادية بالعرض ليس دائماً الإيجاب ولا أكثرية الإيجاب، وهو فيما يكون من أجل شيء وليس له سبب أوجه بالذات»^(٢) وهو نفس التصور الذي كان يقول به أرسطو.

في نقده لتصور الفلاسفة الذين يقولون بمبدأ الاتفاق في الموجودات الطبيعية، وينفون عنها ارتباطها بالضرورة والغائية لعدم اتصافها بالروية، ولوجود أكثر من فعل للطبيعة الواحدة، يقول ابن سينا موضحاً تصور هؤلاء وتناقضاتهم: «قالوا: وكيف تكون الطبيعة فاعلة لأجل شيء والطبيعة الواحدة تختلف أفعالها لاختلاف المواد، كالحرارة تحل شيئاً كالشمع، وتعد شيئاً كالبيض والملح، ومن العجائب أن تكون الحرارة تفعل الإحراق لأجل شيء، بل وإنما يلزمها ذلك بالضرورة؛ لأن المادة بحال يجب فيها عند مماسة الحار الاحتراق، فكذا حكم سائر القوى الطبيعية»^(٣).

(١) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ١. السماع الطبيعي، ص ٦٤.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ١، السماء الطبيعي، ص ٦٥.

(٣) ابن سينا، ن.م، ص ٦٩.

يحاول ابن سينا أن يثبت أن للطبيعة في فعلها غاية، فما يصدر عنها من حركات وأفعال هي سبب قوى فاعلة. إذن «فالصورة طارئة على المادة من مصور يخصصها بتلك الصورة ويحركها إلى تلك الصورة وأنه دائماً أو في أكثر الأمر يفعل ذلك»^(١). وهذا ما يقصد بالغاية في الموجودات الطبيعية. يعني وكما يوضح ابن سينا، «أن تحريكات الطبيعة للمواد هي على سبيل قصد طبيعي منها إلى حد محدود وأن ذلك مستمر على الدوام أو على الأكثر، وذلك ما نعنيه بلفظة الغاية»^(٢)، باعتبار أن كل وجود دائم الوجود أو أكثره الوجود فهو لا يكون بالصدفة والاتفاق وإنما يوجد بالوجوب والضرورة وتكون له غاية وقصدية.

يتضح أن ابن سينا يحصر ما يقصده بالغاية في دائرة الممكنات التي توجد دائماً أو أكثرها. وأن هذه الغايات التي تصدر عن الطبيعة تتصف بالكمال والخير. وأنه إذا حدث أن صدرت عن الطبيعة غاية ضارة، فذلك لا يحدث عنها دائماً ولا أكثرها، «فالطبيعة تتحرك لأجل الخيرية»^(٣). ولذلك فجميع حركات موجودات الطبيعة من حيوانات ونباتات وحركات الأجرام البسيطة وما يصدر عنها من أفعال بالطبع، تتجه نحو غايات وكمالات وخيرية بشكل دائم وأنه إذا اعترضها عائق فبشكل أكثره.

بناء على ما سبق فجميع الموجودات الممكنة تكون لها غاية وقصدية هي تحقيق الكمال والخير. وإن حدث أن وجدت غاية ضارة أو شر أو

(١) ابن سينا، ن.م، ص ٧٠.

(٢) ابن سينا، ن.م، ص ٧٠.

(٣) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ١. السماع الطبيعي، ص ٧١.

نقص، فليس ذلك مما يفند مسألة الغائية والخيرية؛ لأن جميع الموجودات الطبيعية تتجه إلى غاية وخير، ويحكمها وجود محدد ونظام وترتيب. مما يعني أنه لا وجود للجفاف والاتفاق إلا بصورة نادرة، فهي تتحرك وفق نظام محكم يدل على أنها تفعل من أجل غاية وخير أو أنها تفعل ما يجب بالضرورة.

ج - الفعل والضرورة الغائية عند ابن رشد

في إطار توضيحه للضرورة العلية وربطها بما يميز الموجودات الطبيعية من خصائص وطبائع، يؤكد ابن رشد أن «لكل شيء طبيعة وفعل معين، وبين هذا بوضوح في الأجسام المادية، فإن القوى التي تكون بغير نطق، إذا قرب الفاعل منها من المفعول، ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المفعول [...] فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء المحترق، ولم يكن هنالك عائق يعوقها عن الإحراق احترق المحترق ضرورة»^(١). ويعتبر هذا العائق الذي يمكن أن يعوق فعل النار، فعلاً قسرياً وإجبارياً وليس طبيعياً^(٢). ويعمل ابن رشد على تفصيل القول في هذا الإشكال حين يناقش الأشاعرة الذين ينكرون العديد من المسائل مثل «تأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات، والصور والوسائط»^(٣). ويستحضر نفس الإشكال حين ينتقد المتكلمين في كتابه «تفسير ما بعد

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت: دار المشرق، ط ٣، ١٩٩٠، ج ٢، ص ١١٥٢.

[تحقيق، بويج موريس].

(٢) ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٤، ص ٨٨.

[تقديم وضبط وتعليق، رفيق المعجم وجرار جهامي].

(٣) ابن رشد، فصل المقال، بيروت: دار العلم للجميع، ط ٢، ص ٣٣.

الطبيعة»، حيث يقول: «وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان، وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات»^(١).

يتضح أن ابن رشد يرى أن ما يميز الأشياء والموجودات هو خصائص أو طبائع ذاتية محددة أو كما يسميها «أسباباً ذاتية» تمكن من فهم الموجود وماهيته. فهذه الخصائص والأسباب الذاتية هي التي تجعل الأشياء تمايز وتختلف في أسمائها وحدودها وتقتضي أفعالاً خاصة تصدر عنها بالضرورة وإلا صارت شيئاً واحداً. «فإذا لم يكن للموجودات أفعال تخصها، لم يكن لها ذوات تخصها، لأن الأفعال إنما اختلفت من قبل اختلاف الذوات، وإذا ارتفعت الذوات ارتفعت الأسماء والحدود، وصار الوجود كله شيئاً واحداً»^(٢).

إذن فالتأكيد مع ابن رشد على أن لكل شيء وموجود طبيعة خاصة وفعلاً معيناً يترتب عنه القول بالضرورة، وهو ما يتنافى والقول بالبحث والاتفاق والصدفة والجواز.

ويرتبط القول بالضرورة ونفي الصدفة والاتفاق عند ابن رشد بالتصور الذي يرى أن وجود المادة هو من أجل الصورة وإلا لكان وجود الأشياء والموجودات الطبيعية بالاتفاق وليس عن علة أو فاعل. «ينبغي أن يكون الحال في الأمور الطبيعية كالحال في الأمور الصناعية،

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، ص ٤٣-٤٤.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، ص ٤٦. وكذلك، كتاب التهافت التهافت، مصر:

دار المعارف، ط ٣، ١٩٨٠، ص ٧٨٢. [تحقيق، سليمان دنيا].

فكما أن اللبن والحجارة إنما وجدت في البيت في الاضطراب لمكان أي لأجل، صورة البيت. وكذلك المادة والأمور المادية، إنما وجدت من أجل الصورة وذلك ظاهر عند التأمل، إذ كانت هي الغاية الأولى في الكون. ولو كانت الصورة من ضرورة المادة، لما كان ها هنا فاعل [...] ولكان مبدأ الأمور الطبيعية الاتفاق»^(١).

يعني هذا أن الكون وما يعرفه من نظام لا يخضع للصدفة والاتفاق، وإنما موجوداته تنظم وتتواجد وفق مبادئ العلية والضرورة. ولكن مع ذلك، فإن ابن رشد لا يغفل عن أشياء وحوادث تحصل بالاتفاق والصدفة وعن البعث. ولذلك فهو يعمل على تفسير حقيقة حدوث أشياء بالاتفاق والبعث، فيؤكد «أن ما يحدث بالاتفاق ومن تلقاء نفسه ليس هو من الأشياء التي هي باضطراب، ولا من الأشياء التي تتكون على الأكثر وإنما كونه على الأقل، وما يحدث على الأقل فإنه يعوق ما يحدث على الأكثر. وليس كل ما يحدث على الأقل، بل ما كان منها حادثاً، يحدث عن الأشياء التي تفعل لمكان سبب ما وغاية، حتى إذا أدخلت تلك الأشياء بتلك الغايات التي توجد عنها على الأكثر تلك الغايات، ووجدت عنها أشياء أخرى بالعرض، قلنا: بأن ذلك من تلقاء نفسه، وأن فاعل ذلك البعث والاتفاق»^(٢).

وبعد أن يقدم لنا ابن رشد أمثلة في مجال الموجودات الطبيعية،

(١) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، ضمن الجوامع في الفلسفة، مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، ١٩٨٣، ص ٢٥. [تحقيق وتعليق، بويج جوزيف]. ونفس القول ورد في رسالة السماع الطبيعي ضمن رسائل ابن رشد الفلسفية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٤، ص ٤٢. [تحقيق رفيق العجم وجيرار جيهامي].

(٢) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، ص ٢٧.

وكذا في مجال الموجودات الإرادية الاختيارية، يخلص إلى أن الاتفاق يدخل في صنف السبب الفاعل، لكن ليس بالذات وإنما بالعرض. ففي الأشياء الاختيارية نجد مثلاً أن حفر البئر هو سبب فاعل بالعرض للعثور على الكنز وليس سبباً ذاتياً. وكون ابن رشد يعتبر الاتفاق والبحث يدخل ضمن السبب الفاعل بالعرض وليس بالذات، معناه أنه ينفي أن يكون حدوث الأشياء بالاتفاق العرضي أو بالبحث والصدفة بالمعنى المتداول. فما يعتقد أنه موجود وحادث بالبحث والاتفاق، ما هو إلا حادث بالسبب العرضي. مما يعني أنه لا وجود ولا حدوث لموجود إلا تبعاً لضرورة عليّة وعلاقات عليّة بين الأسباب والمسببات.

ويشير ابن رشد إلى ما في الكون وموجوداته من نظام وترتيب محكم يتنافى والجواز والعبث والصدفة والاتفاق قائلاً: «فمن تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم^(١). ويؤكد في مكان آخر أن إنكار أو عدم إدراك ما يكمن وراء وجود الأشياء من أسباب هو جهل بالعلم وبالفاعل والصانع الأول. «وبالجملة فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة عن الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع»^(٢). إذن وكما يرى ابن رشد، فكل ما يوجد في هذا الكون من شمس وقمر وكواكب وحيوانات وأشجار ونباتات وأحداث وظواهر، يخضع لنظام محكم وإرادة وعناية مقصودة من الفاعل الأول. فالعناية الإلهية بموجودات وكائنات العالم لا تفيد فقط ما في هذا العالم من نظام وترتيب، وإنما

(١) ابن رشد مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨، ص ١١٩.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٦٦.

هي عناية ذات غاية وقصدية. «فالغاية سارية في الكون بأسره، والطبيعة لا تفعل باطلا، والصناعة في ذلك والطبيعة واحدة، بل الطبيعة أحق بذلك»^(١).

ويرى ابن رشد أن موجودات الطبيعة وأفعالها وما تنسم به من ترتيب ونظام، يقتضي أن تكون موجودة عن خالق عالم حتى لا يكون نظامها حاصلًا بالعرض والاتفاق. فالفاعل «أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجرام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، وحتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة»^(٢). إذن فكل موجود حسب ابن رشد إلا وتتجسد فيه الضرورة والحكمة ووراءه صانع عالم حكيم، لأنه لو انتفت الأسباب الضرورية التي تجعل وجود كل موجود على نظام وترتيب معين، لاستلزم ذلك انتفاء الحكمة التي تنسب إلى الخالق. «فكل ما في العالم إنما هو لحكمة، وإذا كان العالم مصنوعا واحداً في غاية الحكمة، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن هاهنا ضرورة حكم واحد، هو الذي افتقرت إليه السماوات والأرض وما فيهما إذ لا يستطيع أحد جعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه»^(٣).

يتضح مما سبق أنه إذا كان ابن سينا قد أكد على أن جميع ما في هذا الكون من موجودات فهو يخضع لنظام وترتيب، وأن في فعل هذه الموجودات قصدية هي تحقيق الكمال والخير، وهو ما يعني أنه لا وجود للاتفاق إلا بصورة نادرة. إذا كان هذا هكذا، فإن ابن رشد يربط

(١) ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، ص ٤١.

(٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨٩.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٠٢. [تحقيق موريس بويج].

الضرورة بالحكمة والغائية التي تحكم نظام موجودات العالم، والقول بالحكمة والغائية لا يتعارض مع القول بالضرورة، لأنه يرى أن الأسباب التي هي فاعلة لا يمكن أن تكفي نفسها بنفسها، فلا بد لها من فاعل يوجددها ويكون وراء فعلها، فاعل حافظ لها ولقوتها على الفعل وهو الفاعل المطلق أي الله، وهذا هو ما يجعل فاعلية وسببية ابن رشد فاعلية غائية إيمانية.

إذا كان هذا هكذا، فهل يختلف صدر الدين الشيرازي عن ابن سينا وابن رشد؟ كيف يتصور الشيرازي الفعل بين الصدفة والضرورة؟

د - الفعل والضرورة أو مقام نعم ولا عند الشيرازي

أما معالجة صدر الدين الشيرازي لإشكال الصدفة والاتفاق من منظور الحكمة المتعالية، فهي تكتسي طابعاً خاصاً ومتميزاً، تختلف عن ابن سينا وابن رشد، ذلك أن فيلسوف أصفهان ينطلق من التصور الذي يؤكد على مبدأ العلية والنظام في تكون موجودات العالم، كما ينطلق من التصور الذي يرى مع أنبادوقليس ومن سار على رأيه، أن الجزئيات تكون بالاتفاق، فينفي وجود العلة الغائية وراء حركة الطبيعة باعتبار أنها لا روية لها، ولأن أية طبيعة إلا ولها أكثر من فعل، مستدلاً على ذلك بالحرارة التي تحل الشمع وتعتد الملح وتبيض وجه الثوب. وهو ما يعني أن الطبيعة في حركتها فاعلة بالضرورة وتعمل بالاتفاق، وهو ما جعل ابن سينا في رده وتوضيحه لتصوره ينعت كلا من التصورين بالخلط سواء الذي ينكر البحث والصدفة أو الذي يؤكد وينفي العلة الغائية^(١).

(١) يمكن الوقوف عند تفاصيل هذا النقد السينوي للتصورين بالرجوع إلى كتاب الشفاء، الطبيعيات، ١. السماع الطبيعي، المقالة الأولى، الفصل ١٣، ص ٦٠-٦٢.

إذا كان الشيرازي ينطلق من التصورين معا، فلأن مسألة الاتفاق تتعارض وتصور فلسفة الحكمة المتعالية للعلية والنظام الذي يحكم موجودات العالم. فموجودات العالم يحكمها نظام العلية والسببية. العلية التي تفضي إلى غائية تنبني على مبدأ فاعل ومنظم تسري إرادته وحكمته في موجودات العالم فتحركها نحو الكمال والخيرية. وهو ما يفيد نفي الصدفة والاتفاق في وجود الممكنات. «فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء، لم يكن شيء عنده موجوداً بالاتفاق. فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي ساقط الحافر إلى الكنز اتفاق وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه فليس بالاتفاق بل بالوجوب»^(١).

ويعتبر هذا تأكيداً واضحاً على أن جميع الممكنات تحدث بموجب علل وأسباب توجب وجودها، تأكيداً على خضوع جميع الأشياء للضرورة ولنظام العلية ونفياً للصدفة والاتفاق في الوجود، ذلك أن الصدفة في رأي الشيرازي ما هي إلا جهل بالأسباب والعلل المؤدية إلى الحدث، فحين يتم إدراك سلسلة الأسباب هذه [الأسباب التي أدت مثلاً بحافر البئر إلى العثور على الكنز]، يغيب تفسير حدوث ووجود الممكن

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٢، ص٢٥٦. ونفس الفكرة يؤكد عليها في تعليقاته على كتاب الشفاء لابن سينا حيث يقول: «فلو أن إنساناً أحاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء موجوداً بالاتفاق، بل كان كلها واجبا، فإن الأمور الموجودة بالاتفاق إنما تكون موجودة بالاتفاق إذا أخذت بالقياس إلى من لم يعلم أسبابها وأما إذا قستها من علم أسبابها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقاً»، الشيرازي، شرح وتعليقات، على إلهيات الشفاء، طهران: بنیاد حکمة اسلامی صدر. ج٢، ص١١٢٥. [تصحیح وتحقیق ومقدمة، نجفقلی حبیبی].

بالصدفة والاتفاق. «إن كل سبب فله سبب، فإما أن يكون حصوله عن سببه دائماً أو أكثرية أو على سبيل التساوي أو على الأقل، فإن كان على الوجهين الأولين فلا يقال إنه اتفاقي واقع بالاتفاق، أما في الدائم فهو ظاهر وأما في الأكثر وهو السبب الذي يتوقف استكمال سببته على حصول قيد، فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة»^(١). وعلى نهج ابن سينا يرى الشيرازي أن العلل والأسباب تعرف التنوع بتنوع أشكال الموجودات الممكنة. «فالأمر الممكنة منها دائم ومنها أكثرية، وكل منهما علة، والفرق بينهما أن الدائم لا يعارضه معارض، فالأكثرية قد يعارضه معارض» كما أن من الموجودات الممكنة «ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الأقل كوجود أصبح زائد»^(٢). وأن هذا الاختلاف والتنوع هو نتاج اختلاف العلل والأسباب التي إن جهلناها قلنا بالاتفاق. وهو ما يعلق عليه محمد حسين الطباطبائي حين يقول: «فالأسباب الحقيقية دائمة التأثير من غير تخلف في فعلها ولا في غايتها. والقول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقية ونسبة الغاية إلى غير ذي الغاية»^(٣).

ولكن واقعية وبصيرة الشيرازي جعلته لا يغفل عما يمكن أن يحصل من أحداث وموجودات ممكنة لا يخضع في وجوده لعلة تستلزم حصوله

(١) الشيرازي، تعليقات على الشفاء، ص ١١٢٤.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٥، وكذلك تعليقات على الشفاء، ص ١١٢٤.

(٣) الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٤١. ويمكن الرجوع كذلك إلى كتاب

الشيرازي، شرح الهداية، ص ٢٨٥.

بشكل أو بآخر، وهذا ما يفهم من إشارة الشيرازي إلى أن «الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة فتكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما»^(١).

وإذا استحضرنّا مثال حافر البئر، فإن العثور على الكنز يعتبر أمراً عرضياً، وتبعاً لذلك، فهو يرتبط بإرادة الحفر ولا ينفصل عنها. مما يعني أن الاتفاق إذا حصل في حدوث بعض الموجودات الممكنة فهو لا يعد خروجاً عن النظام العلي والسببي وإنما هو تابع له، ومرتّب وناتج عنه «فظهر أن وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وإن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها»^(٢).

وما يترتب عن القول بأن وجود ممكنات كان بالصدفة والاتفاق، هو أن هذا الحصول والحدوث في تصور الشيرازي كان بفعل طبيعي أو إرادي. بفعل طبيعي إذا كان الكنز الذي عثر عليه حافر البئر منجماً لمعدن نفيس، أو بفعل إرادي إذا كان قد دفنه أحدهم في ذلك المكان. وهذا ما تفيده الإشارة في القول أعلاه «أن الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما».

ويرى الشيرازي أن الطبيعة لا روية لها، ومع ذلك، لا يجب الحكم بأن الفعل الذي يصدر عنها لا غائية له. حيث أن الروية لا ترتبط بغاية الأفعال، لأن الروية ذاتها فعل ذو غاية، وهي لا تحتاج إلى روية أخرى. «فالروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل إنما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين أفعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٦. ويمكن الرجوع كذلك إلى، شرح الهادية، ص ٢٨٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٦.

غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك، فإن الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلا جرم أفاعيلها على نهج أحد من غير روية»^(١).

وهذا يعني أن الطبيعة لا روية لها وأنه حين تحصل أفعال وصناعات ذات غايات منتظمة، فإنها تتسم بالملكة أي أنها تعرف حالا ووضعاً يطول زمانه ويعرف الاستمرارية والاستقرار والرسوخ كصفة وكيفية، ولا تحتاج إلى روية في استعمالها.

ويفسر الشيرازي ما يعرفه نظام الطبيعة من حالات الفساد، بأن الموجودات يعترئها الفساد حين لا تصل إلى كمالاتها أو لوجود عائق ومانع خارجي. «فالفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة»^(٢). لذا فالفساد والذبول يرجع إلى قصور في الطبيعة وموجوداتها عن بلوغ غاياتها. ومتى لحق نظام الطبيعة وموجوداته هذا النقص والضعف والفقر ولم يحصل للشيء ما يتشوقه وما يتم به وجوده من الكمال، فهذا يعني أنه قد لحق به ضرر وشر. والشر «هو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه»^(٣).

ويرى الشيرازي أن الشر اعتباري ونسبي، لأن غايات الأفعال التي

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٧. وكذلك، شرح الهداية، ص ٢٨٦، وكتابه، تعليقات على الشفاء، ص ١١١٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٧. وكذلك كتابه، تعليقات على الشفاء، ص ١١١٦.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٥٨.

تصدر عن الطبيعة وموجوداتها تتجه إلى الكمال والخير ما لم يوجد مانع وعائق. «فالموجودات كلها خيرات إما مطلقاً أو بالذات، ولكن قد يعرضها بالقياس إلى بعض الأشياء أن يؤدي إلى عدمه أو عدم حال من أحواله، ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده»^(١).

وإذا حدث أن كانت غاية الأفعال الصادرة عن موجودات الطبيعة منافية لما هو عليه تشوقها وقصدها لوجود مانع خارجي، والمانع هو حدث بالعرض، فإن ذلك يحصل في حالات قليلة وهو ما يضطر الإنسان إلى أن يجد لها سبباً عرضياً فيفسر وجودها بالاتفاق والصدفة.

إذن فما يوجد وفق نظام العلية لن تكون غايته إلا الوصول إلى الخير والكمال. أما ما شذ عن ذلك من الأفعال والموجودات لوجود عائق فاعتبر من الشرور لضرره. فهو يوجد وجوداً نادراً ولا يحدث باستمرار واطراد. إن ما يحصل من أفعال ضارة مؤذية فهو يحصل بسبب عرضي. ومع ذلك، وإذا استحضرنّا مثال حافر البئر الذي عثر بالصدفة على كنز، فهناك من الأفعال والموجودات ما لا يعتبر شراً رغم حدوثها عن أسباب عرضية.

وأن القول بالاتفاق فيما يوجد من ممكنات هذا الكون بحجة أن الطبيعة تصدر عنها أفعال متعددة ومختلفة حسب ما يراه ابن سينا «كالحرارة التي تحل شيئاً كالشمع وتعقد شيئاً كالبيض والملح»^(٢). فهو قول مردود لأن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد تكون له غاية واحدة. أما ما يمكن أن يحصل من آثار مختلفة عن ذلك الفعل فهي

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٧، ص٦١.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ١ السماع الطبيعى، ص٦٩.

تعتبر من التوابع الضرورية. «فالقوة المحرقة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها، وأما سائر الأفاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فإنما هي توابع ضرورية»^(١).

ومن الدلائل التي يسوقها صدر الدين الشيرازي ليثبت أن الطبيعة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً خلاف ما يؤكد عليه أنبادوقليس والقائلون بالاتفاق^(٢). دليل يقول بأن حبة الشعير تنبت الشعير، وحبة البر تنبت البر، وأنه يستحيل أن ينبت الزيتون شيئاً آخر غير الزيتون، شيئاً يتنافى والقوة الكامنة في الزيتون، مما يعني أن الغاية التي تترتب عن القوة الفاعلة، هي غاية ترتبط وجوديا وبالضرورة بعلتها الحقيقية، وأن الطبيعة لا تفعل أكثر من فعل واحد تكون له الاستمرارية بوجود علتها الحقيقية.

يتضح أن الغايات ترتبط بفواعلها وتعرف الاستمرارية، لكونها تترتب عن أسباب وعلل حقيقية ودائمة الوجود، وما قد ينتج من آثار فيفسر على أنه حصل بالاتفاق، فهو مما لم يفسر بأسبابه الحقيقية، وهو ما

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٨-٢٥٩. ويمكن الرجوع كذلك إلى كتابه، شرح الهداية الأثرية، ص ٢٨٧.

(٢) نفس الدليل يستحضره ابن سينا ويمكن الوقوف عنده في كتابه الشفاء، ص ٧٠. ويقول الشيرازي بخصوص أن الطبيعة لا تفعل إلا فعلاً واحداً، «أن البقعة الواحدة إذا سقطت فيها حبة بر و حبة شعير أنبت البر برا والشعير شعيراً، فعلم أن سيرورة جزء من الأرض برا والآخر شعيراً لأجل أن القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض أجزاء الأرض مختلفة فاختلفاها ليس بالماهية الأرضية بل لأن قوة في الحبة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضي، فإن كانت إفادة تلك الخاصية لخاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل وإن لم يكن كذلك كانت القوة المودعة في البرة لذاتها متوجهة إلى غاية معينة وإلا فلم لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيراً»، الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٥٩.

يستلزم البحث عن الأسباب الفاعلة والحقيقية لهذه الآثار التي اعتبرت غايات بالعرض والاتفاق. «إن الغايات المترتبة على أفعال الفواعل غايات ذاتية دائمية لعللها وأسبابها الحقيقية، وأن الآثار النادرة التي تسمى اتفاقيات، غايات بالعرض منسوبة إلى غير أسبابها الحقيقية وهي بعينها دائمية بنسبتها إلى أسبابها الحقيقية. فلا مناص عن إثبات الرابطة الوجودية بينها وبين السبب الفاعلي الحقيقي»^(١).

إذن فجميع الأفعال والموجودات تخضع في العمق لنظام العلية والضرورة وتحكمها غائية وتتجه نحو الخير والكمال. وهذا يعني أن «الضرورة والغائية تجتمعان في ذهن الفيلسوف [صدر الدين الشيرازي] فتصنعان التقدم والخير وتستبعدان الشر والنقص»^(٢).

تأسيساً على ما سبق، يتضح أن صدر الدين الشيرازي يرى أن العالم وموجوداته يخضع لنظام تحكمه العلية والضرورة. علل من صنف الوجود الدائمي والأكثري، الظاهر والخفي، القريب والبعيد. نظام موجودات تتنفي فيه العبية والبخث والاتفاق والجفاف. نظام موجودات تدبره علة أولى، وأن ما يبدو أنه يوجد بالاتفاق ويستعصي الكشف وإدراك سببه فهو ينتهي إلى العلة الأولى والفاعل الأول بالعناية.

ويبدو أن فيلسوف أصفهان لا يختلف في تصوره لمسألة الاتفاق والعبث، عن تصور ابن سينا، بل إنه يقتبس بالحرف الأمثلة والأدلة التي استعملها هذا الأخير في شرح تصوره ونقض مذاهب القائلين بالاتفاق والبخث، دون أن يشير إلى مصدر ذلك الاقتباس. كما أن صدر الدين الشيرازي لا يختلف عن ابن رشد في كثير من النقاط. فالثلاثة يؤكدون

(١) الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٤٣.

(٢) العلوي هادي، الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي، ص ٤٠.

على أن الطبيعة وموجوداتها تخضع لنظام العلية الذي يفضي إلى غائية تستند على مبدأ فاعل. وأن الاتفاق والعبث في تكون الموجودات سبب عرضي، والقول بالصدفة هو جهل بالأسباب، لذا فالطبيعة تفعل ما يجب بالضرورة وما هو خير وكمال.

إذن فنحن أمام سببية ونظام حتمية غائية إيمانية. نظام الحتمية الغائية الإيمانية هذا هو ما جعل الشيرازي يرى في ما تعرفه موجودات الطبيعة من انزياح نحو الفساد والشر، على أنه حالات نادرة ولا تحدث اضطراراً وإنما حصولها يكون بالعرض. ولكن ألا يكون هذا الحصول النادر لحالات الشر والفساد نتاج علية وحتمية، وليس نتاج أسباب عرضية باعتبار أن الطبيعة لا تفعل إلا الخير والكمال؟

إذا كان كذلك، أفلا يكون صدر الدين الشيرازي في تصوره هذا لنظام العلية والحتمية والغائية الذي يحكم موجودات الطبيعة والذي ينتهي إلى علة أولى وفاعل أول بالعناية، ألا يكون بهذا المنحى قد حد من حرية الإرادة والعقل؟ وإذا كان كذلك ألا يكون لإعمال العقل حدود تنتفي معها حرية الاختيار وتتعطل فعاليته كلما تجاوز القضايا الطبيعية إلى ما وراء الطبيعة ودخل دائرة العرفان؟

الفصل الثالث

الفعل الإنساني بين الحرية والضرورة

تقديم

يعتبر فيلسوف أصفهان صدر الدين الشيرازي من أحد أبرز أقطاب الفلسفة الإسلامية الذين تناولوا مسألة الفعل الإرادي الإنساني في علاقته بالعلية بكثير من العمق الفكري والفلسفي الذي كان له أثر كبير نظرياً وعملياً. فإذا كان صدر الدين الشيرازي يرى بأن الكون وموجوداته يحكمه نظام الضرورة والعلية الغائية، وأنه لا وجود فيما يحدث من الممكنات الموجودة للعبث والاتفاق، وإنما كل شيء إلا ووراءه علة يدركها العقل، وإذا عجز العقل عن إدراكها وحال بينه وبين إدراكها مانع، فإن تلك العلة تبقى خفية وغير مدركة. هذا وإن وراء ما يوجد في الطبيعة من نظام وترتيب وعلية مبدأ مدبر وعلة أولى، تسري حكمتها وعنايتها على جميع الموجودات.

١ - الفعل بين الحرية والضرورة عند ابن رشد

إذا كان هذا هكذا، بالنسبة للطبيعة، فما هو تصور صدر الدين الشيرازي للإرادة الحرة وللفعل الواعي؟ هل الفعل الواعي والإرادي مقيد ومجبر أم هو حر ومختار؟

قبل أن نتناول تصور الشيرازي بصدد مسألة الحرية الإنسانية في ضوء مبدأ العلية، نعرض بإيجاز تصور فيلسوف قرطبة ابن رشد حول هذا الإشكال حتى نتبين مدى صحة النقد الذي يوجهه الشيرازي إلى الذين تناولوا قبله هذا الإشكال من المتكلمين والفلاسفة، وإلى أي حد استطاع تجاوز أوجه قصورهم والتأسيس لتصور مخالف.

يقر ابن رشد في البداية بصعوبة هذا الإشكال، فهو «من أعوص المسائل» حسب تعبير ابن رشد نفسه. وما يجعله كذلك هو الاختلاف والتعارض الذي يطبع العديد من البراهين العقلية والسمعية في آن واحد. فالعديد من الآيات القرآنية تفيد أن الإنسان لا خيار له في أفعاله، وأخرى تفيد حرية الإنسان أو أن له اكتساباً بفعله^(١). ومن الآيات التي تفيد أن الأفعال جميعها ضرورية قوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلك على الله يسير﴾^(٢).

ونستحضر من الآيات التي تفيد أن للإنسان اكتساباً، وأن الأفعال ما يطبعها هو الإمكان وليس الوجوب، قوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾^(٣). أما على مستوى البراهين العقلية، فإن التعارض هو ما يطبعها هي كذلك. فحين نقول بأن الإنسان خالق لأفعاله ومسؤول عنها، وهو ما يترتب عنه اعتبار مشيئة الله ذات حدود وأنها لا

(١) يقول ابن رشد مؤكداً على هذا التقابل والتعارض بين الأدلة العقلية البرهانية والأدلة السمعية: «إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول»، **مناهج الأدلة**، مركز دراسات الوحدة، ط١، ١٩٩٨، ص ١٨٦.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٢٢.

(٣) سورة الشورى، الآية: ٣٠.

تشمل أفعالاً معينة، فإن هذا يتعارض مع القول أنه لا خالق إلا الله. هذا وبالعكس، فحين نقول أن الإنسان مجبر وأنه ليس بخالق لأفعاله، فهذا يعني أن هذا الإنسان غير مؤهل للتكليف، وأن مسألة العدل في الجزاء، ثم الخير والشر، تصبح غير ذات معنى. فكيف يحل ابن رشد التعارض الذي يوجد في الآيات القرآنية، وكذا بين البراهين العقلية بخصوص إشكال الحرية والإرادة الإنسانية في علاقتها بالضرورة والعلية.

يقول ابن رشد: «إن الفعل الذي يكون بالمشيئة والاختيار هو الفعل الفاضل»^(١). من هذا المنطلق يرى فيلسوف قرطبة أن الإشكال لا يمكن حله إلا في إطار نظام العلية والسببية. فالله قد خلق لنا قوى بها نستطيع أن نكتسب أفعالاً متضادة، واكتساب تلك الأفعال يحصل حين تسمح الأسباب الخارجية التابعة لنظام السببية بذلك ولم تعترضها عوائق. يعني أن ما نكتسبه من أفعال يحصل ويتأتى لنا بفعل القوى الداخلية فينا وما لها من قوة ذاتية على فعله والأسباب الخارجية التي تبعث فينا الشوق والإرادة على فعل شيء ما^(٢). وهذا يعني أن فيلسوف قرطبة يجعل الفعل الإنساني الإرادي الحر قائماً ومتوقفاً على الأسباب الخارجية والقوة الذاتية للإنسان وإرادته. أي أن الفعل الإنساني لا يتسم بالحرية

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، بيروت: دار القلم، د. ت، [تحقيق، عبد الرحمن بدوي] ص ٧٨.

(٢) يقول ابن رشد: «يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضعاف، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء، ليس يتم لنا إلا بموافقة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله»، الكشف عن مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٨٨-١٨٩.

المطلقة ولا بالجبرية المطلقة، وإنما وبحكم أنه يعتمد على أساسين، إرادة الإنسان والسبب الخارجي، فهو يجمع بين الحرية والجبر^(١). يعني أن ما يصدر عن الإنسان من أفعال، هو نتيجة وفي ارتباط بالأسباب الخارجية وبما في داخل الأبدان من قوة وإرادة، «فكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر»^(٢). فالضرورة التي يشير إليها ابن رشد هي ضرورة تسمح للإنسان أن يمارس إرادته وحريته، فهي ليست إرادة مطلقة باعتبار أنها تجمع بين الأسباب الخارجية والقوى الداخلية الذاتية للإنسان. وهذا يعني أن الفعل الإنساني الحر، هو ما يمكن أن تسمح به إرادة الإنسان وقواه الداخلية الذاتية من جهة والأسباب الخارجية التي هي متعلقة بنظام السببية والضرورة من جهة ثانية، إذن فمعالجة ابن رشد لإشكال الفعل الإنساني الإرادي كان «في إطار الإمكان الطبيعي والبشري، أي الإمكان بمعنى القوة المقابلة للفعل لا الإمكان الجدلي المقابل للواجب والممتنع»^(٣).

(١) يقول ابن رشد موضحا ارتباط الفعل الإنساني بالعوامل الخارجية والذاتية: «فلما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود. أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود [...] وليس يلقي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا» مناهج الأدلة، ص ١٨٩.

(٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٨٩.

(٣) المصباحي محمد، مع ابن رشد، الدار البيضاء: دار توبقال، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٤٧. ويقول محمد المصباحي موضحا المقصود بالإمكان: «والإمكان معناه أن الأشياء تحدث غالبا وليس دائما، أي أن العلاقة العلية بين السبب والمسبب ليست علاقة ضرورية مطلقة وإنما علاقة قريبة من الضرورة وهذا ما يفتح الباب أمام الاتفاق والعرض والصدفة»

فالفعل الإرادي هو تلك الحركية التي تخرج ما في الأشياء والموجودات الطبيعية من قوة وإمكانيات وما في الذات الإنسانية من إرادة وقوة إلى الوجود والتحقق. وهو ما يعني أن الفعل الإرادي عند ابن رشد هو إلى حد ما صراع يقوم على منطق التوازن والاعتدال والبين بين ومحاولة فهم الطبيعة، صراع لا تحكمه الحتمية المطلقة ولا العشية والصدفة والحرية ألا مشروطة. إذن فـ «إن القول بأن الطبيعة قادرة على الفعل والتأثير له دلالة أخرى، وهي أن ظواهرها لم تعد قدرا غير قابل للفهم والتعديل، بل صارت مجالا للتوقع والتدخل البشري»^(١). إذن فالفعل الإنساني إرادي هو فعل تحريك وإخراج^(٢) وإيجاد^(٣) من صنف ما يحدث ويحصل من الأمور في الغالب والأكثرى وليس مما يحصل

=والفعل الحر. وهذا يدل أيضاً على أن الحرية مرتبطة ارتباطاً ذاتياً بالزمان والتغير طالما أنها قائمة على الإمكان» مع ابن رشد، ص ٤٧.

(١) المصباحي محمد، مع ابن رشد ص ٤٨ ويقول كذلك: «إننا نفهم الطبيعة لإعانتها على إنجاز مهامها واستكمال أفعالها أو لتعديل أفعالها ووظائفها نحو الأفضل، ولذلك لم تكن غاية الصناعة عند ابن رشد الهيمنة على الطبيعة ولكن تقديم العون لها لإنجاز غاياتها، من هنا لم تكن الحرية تعني عند ابن رشد مواجهة الضرورة بل محاولة فهمها»، مع ابن رشد، ص ٤٩.

(٢) يقول ابن رشد موضحاً أن «الفعل هو عملية إخراج الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، يقول: إن فعل الفاعل [عند الفلاسفة] ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصير بالفعل»، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص ١٣١.

(٣) يوضح ابن رشد أن الفعل هو إيجاد فيقول: «أما في الإيجاد فننقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل». تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٠٩. ثم يقول كذلك: «ليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم الشيء إلى الوجود». تهافت التهافت، ص ٢١٠.

باستمرار واضطرار لذا فهو تحكمه غائية تنشد وتتشوق إلى الكمال والخير ما لم يوجد عائق يحول دون ذلك.

وإذا كان الفعل الإرادي الحر يختلف عن الفعل بالطبع الذي يصدر عن الموجودات المادية الطبيعية، وأن الفعل بالإرادة والاختيار، فعل يخص الحيوان والإنسان والله، فإن ما يميز الفعل الإلهي هو كونه منزّه عن النقص والقصور الذي يطبع الفعل الإنساني. إنه حافظ للوجود على وجه أتم وأشرف؛ لأن فعله هو عن علم^(١) وحكمة وليس عن ضرورة ذاتية أو خارجية.

يعني أنه ليس نتاج عوامل خارجية أو ذاتية أو سعيًا لاستكمال الذات كما هو حال الفعل الإنساني الذي يستلزم التعقل والفكر والروية والحرية. وإنما الفعل الإلهي هو بسبب فضل الله وجوده، وحكمته. «إن فعله صادر عن علم ومن غير ضرورة داعية إليه لا من ذاته ولا لشيء من خارج بل لمكان فضله وجوده وهو ضرورة مريد مختار في أعلى مراتب المريدين المختارين إذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد»^(٢).

ويرى ابن رشد أن فعل الإنسان اختيار؛ لأن الإنسان حين يختار فعلاً أو شيئاً ما؛ فإنه يختار ما يراه أفضل لنفسه ومناسباً من إمكانيتين أو فعلين أو شيئين متقابلين. كما أنه فعل إرادة^(٣)؛ لأنه فعل شهوة

(١) يقول ابن رشد في إطار المقارنة بين الفعل الطبيعي والفعل الإلهي وما يميز هذا الأخير من كونه صادر عن علم. «إن الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم، والله تعالى قد تبرهن أن فعله صادر عن علم». تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص ١٤٩.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص ١٥١.

(٣) يقول ابن رشد «إن معنى الإرادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في=

وتشوق، فعل يجسد ما يعانيه المرید من نقص يحاول تجاوزه وهو ما يجعله يتسم بالتردد قبل الاختيار، وبالتغير والانفعال والتوتر باستمرار ما لم يتم حصول المراد. إن الإرادة الإنسانية، «إنما هي لوجود نقص في المرید وانفعال عن المراد، فإذا وجد المراد له تم النقص وارتفع بذلك الانفعال المسمى إرادة»^(١). وهذا ما يجعل الإرادة الإنسانية وباعتبار أنها انفعال وتوثر معلولة للفعل وللإمكانية أو الشيء الذي يراد تحقيقه. ويتحقق المراد يكون الإنسان بفعله الإرادي الحر، قد استكمل ذاته وإنسانيته وأشبع حاجاته وتجاوز نقصاً قد يشكل استمراره تهديداً لوجوده ووجود غيره. فالإنسان «إنما وجد من أجل تمام النقص الذي في هذا الوجود الذي هاهنا، وعلى هذا فيكون فعله إما على القصد الأول، فمن أجل غيره وإما على القصد الثاني، فمن أجل ذاته»^(٢).

يتضح إذن أن ما يميز الفعل الإنساني لدى فيلسوف قرطبة ابن رشد هو أنه فعل لا تتحكم فيه القوى الخارجية والاحتمالات الطبيعية بشكل مطلق، وإنما هو فعل يحاول فهم هذه الاحتمالات والعمل على تعديلها من أجل الأفضل وتحقيق الخير والكمال لنفسه وذاته أولاً ولغيره ثانياً، فهو فعل فردي حر يرتبط بالروية وإرادة ذاتية تتخذ مبدأ الواقع أساس

=الحيوان والإنسان - لتمام ما ينقصهما في ذاتهما»، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ص ٤٢٦. وتمييزاً للإرادة الإلهية عن إرادة الإنسان، يقول ابن رشد: «ليس معنى الإرادة في الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله فعل صادر عن علم. فالعلم من جهة ما هو علم علم بالضدين، ممكن أن يصدر عن كل واحد منهما ويصدر الأفضل من الضدين دون الأخس عن العالم بهما، يسمى العالم فاضلاً». تهافت التهافت، تح، م. بويج، ص ٤٢٧.

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، تح، م. بويج، ص ٤٣٨.

(٢) ابن رشد، شرح السماء والعالم، تونس: مركز النشر الجامعي، ط ١، ٢٠٠٢، [تحقيق، أسعد جمعة] ص ٩٢.

ومسار أي فعل لها، مبدأ الواقع الذي يعني الاعتدال والتوازن في اختيارها، ويعني إعمال العقل ومراعاة الإمكانات الذاتية والشروط الخارجية.

إذا كان كذلك فإن ابن رشد يرى أن ما يقصده بالإرادة عند الإنسان هو الشهوة التي تكون مبدأ الفعل وباعثاً للحركة والعمل من أجل تجاوز النقص واستكمال الذات. ويميز ابن رشد بين الإرادة والشهوة، فيرى «أن الإرادة هي التي تحرك بحسب موجب العقل والشهوة بحسب موجب التخيل»^(١). إذا كان كذلك فإن الأفعال التي تصدر عن الإنسان ويكون باعثها هو التخيل أو الشهوة، قد تكون أفعالاً مستقيمة وصائبة أو خاطئة، في حين أن الأفعال التي تعتمد العقل، فهي أفعال صائبة وسليمة. ومع ذلك فالشهوة لا بد من حضورها في أفعال العقل والتخيل، فالشيء المشتهى يدركه العقل أو التخيل لتحصل الشهوة فيصير الشيء المشتهى في اللحظة الثالثة مبدأ محركاً لهما^(٢).

والشهوة حين تكون وراء ما يصدر من حركة وفعل عن العقل، فهي

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، القاهرة: المكتبة العربية، ط ١، ١٩٩٤ [تحقيق وتعليق، ألفرد.ل.عبري. مراجعة، محسن مهدي، تصدير ابراهيم مذكور]، ص ١٤٢. وتوضيحاً لنفس الفكرة يقول ابن رشد: «العقل لا يبدو يحرك إلا إرادياً كما أن الخيال لا يبدو يحرك بدون شهوة. والفارق بين الإرادة والشهوة هو عندما تحرك الإرادة والشهوة أن الإرادة تحرك آنذاك من جهة التفكير، أما الشهوة فلا تحرك من جهة التفكير» الشرح الكبير لكتاب النفس، قرطاج: بيت الحكمة، ص ٣١٤.

(٢) أنظر، ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص ١٤١. ويقول كذلك: «أما الشهوة فهي الحركة التي تكون عن الشيء المشتهى بتوسط العقل بالفعل [...] لأن الشهوة هي الحركة أي التي هي بالفعل، أي الشهوة التي تكون عن الشيء المشتهى بالفعل أوبصفة أخرى: أي الشهوة التي هي الشهوة بالفعل»، الشرح الكبير لكتاب النفس، ص ٣١٧.

تعني الإرادة والاختيار. أما حين ترتبط بالتخيل فهي الشهوة الحقيقية. إن فعل العقل أو التخيل في علاقته بالمثيرات الخارجية، هو عبارة عن صور وتخييلات تدفع الإنسان إلى أن يتحرك نحو الشيء المشتهى والمراد. وهذه الصور والتخييلات باعتبار أنها تشكل مبدأ حركة وفعل الإنسان، هي محرك داخلي.

إذن فحرية الفعل الإنساني على المستوى العملي ترتبط بالعقل العملي والخيال مع ما لفعلهما وحركتهما من تعلق بالشهوة، وهذه الأخيرة لا تنفك عن الصور الخيالية، فهي ترتبط بالتخيل الذي هو نتاج الفكر لدى الإنسان. «فكل شهوة هي غير عرية من التخيل، وذلك أن كل متخيل فإما أن تكون الصورة الخيالية المحركة له حاصلة عن الحس وإما أن تكون حاصلة عن الفكر. فأما الحاصلة عن الفكر فهي للإنسان، وأما الحاصلة عن الحس فهي للحيوانات الأخرى»^(١). إن الفعل الذي يصدر عن الإنسان ويتسم بالحرية والإرادة هو فعل يرتبط بالشهوة كمبدأ ذاتي محرك للإنسان.

يتضح أن الفعل الإنساني فعل يجمع بين الحرية والجبر لارتباطه بالأسباب الخارجية والإمكانات الذاتية للإنسان. إنه فعل يعمل على فهم الطبيعة ولا تتحكم فيه القوى والحتميات الطبيعية بشكل مطلق، فهو فعل تحريك وإخراج وإيجاد يبتغي تحقيق الخير والكمال. وهو بذلك فعل يحضر فيه التعقل والفكر والروية والحرية والإرادة الذاتية. إنه فعل شهوة وتشوق واختيار. وإن الشهوة باعتبار أنها ترتبط بالصور الخيالية، فهي مبدأ ذاتي يحرك الإنسان نحو الفعل الحر والإرادي.

وإذا كان كذلك، فإن ابن رشد في بعض الأحيان ينظر إلى الحرية

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص ١٤٥.

على أنها ما يحقق الوجود الإنساني وأنها أساس الفعل الإرادي، وأحياناً أخرى ينظر إليها على أنها عرضية. إن ربط الحرية بالفعل والحركة وبمحاولة فهم حتميات الطبيعة، هو ما جعل منها نمط وجود الذات الإنسانية من حيث عمل هذه الأخيرة وسعيها من أجل استكمال ذاتها ووجودها وحريتها كحالة إمكانية يعترها النقص باستمرار^(١).

وإذا كان هذا هكذا مع ابن رشد، ففي ما يختلف عنه الشيرازي، كيف يتصور صدر الدين الشيرازي الفعل الإنساني الإرادي، هل يتصوره فعلاً حراً مختاراً أم فعلاً مقيداً ومجبوراً؟

٢ - الفعل بين الحرية والضرورة عند الشيرازي

يتناول صدر الدين الشيرازي إشكال الفعل الإنساني، هل هو من نوع الفعل الإرادي الحر أم أنه فعل يخضع للضرورة وفعل وجوب وجبر، فيعترف بداية أن هذا الإشكال من القضايا المهمة التي أثارت إشكالات وجدالات ونقاشات بين المتكلمين والفلاسفة دون أن يكون فيها الحسم والوصول إلى الحقائق والحلول. «إن مسألة الجبر والاختيار من المسائل العظيمة المهمة في الإسلام، وهي مما لم تنتفح بعد إلى الآن بين جمهور أهل الكلام، مع أنهم صرفوا عمرهم في تحرير الدلائل والمناقضات وتقرير المباحث والمناظرات وتطويل الكلام وكثرة الرد والإحكام والنقض والإبرام...»، ومع ذلك لم يأت أحد منها بحاصل في الدين، ولم يظفر بطائل في سلوك طريق اليقين^(٢). ويرى

(١) يتناول محمد المصباحي هذه الفكرة بنوع من التحليل العميق، وذلك في كتابه، مع ابن رشد، ص ٦٧.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، بيروت: دار المعارف، ط ٢، ١٩٩٨، [تحقيق، محمد جعفر شمس الدين]، ج ٢، ص ١٧٦.

في موضع آخر، أن من يخوض في هذه المسألة، وفي «لجج هذا البحر العميق» حسب وصفه، إن من يبحث في هذه المسألة وهو متسلح بقوة الإيمان والبحث والتحقيق، عليه أن يدرك أنها تعتبر من الإشكالات التي حيرت العقول لغموضها ولبسها وتعقيدها مما نتج عنه تعدد الآراء واختلاف المواقف، يقول: «إن مسألة القدر في الأفعال من الغوامض التي تحيرت فيها الأفهام، واضطربت فيها آراء الأنام»^(١).

أ - أسباب القصور في الوصول إلى اليقين عند الأقدمين

ويرى الشيرازي أن هذا القصور في الوصول إلى اليقين، يرجع إلى الاهتمام بالفروع عوض البحث في الأصول، وإلى الدخول في مجادلات ومعارك وردود كلامية، ما يؤطرها هو البعد العقائدي والسياسي وطغيان الأهواء والبدع والعداوة والبغضاء والاستغراق في الجدل والانشغال بالعيوب والشنائع والبعد عن الحق مما حجب استبطان الحقيقة وإدراك كنه الأشياء التي بقيت من خفايا الأسرار المضمرة. إن ما طبع هذه المجادلات كما يرى الشيرازي هو الاستكبار والتفاخر والعناد وادعاء المعرفة والعلم^(٢).

(١) الشيرازي، رسالة خلق الأعمال ضمن مجموعة رسائل، ص ٣١٣.

(٢) يتحدث الشيرازي عن انشغالات المفكرين دون تحصيل الحقيقة فيما يشتغلون به، فيقول: «الطرفة والتفكيك وسكون المتحرك والتداخل وشيئة المعدوم وإعادة، ونفي الجزء وإثبات الخلاء وإنكار الروح ونفي التوحيد وإثبات الكثرة على الله، وتجويز الرؤية له وخلق الأعمال ونفي القدرة عن العبد، ونفي الوجود الذهني وإنكار عالم الملكوت والنشأة الباقية وجوهرية الطعوم والروائح بل رؤيتها، إلى غير ذلك من المسائل المموهة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود إلا في الأوهام الكاذبة لا تصح لمدح فيها حجة ولا لسائل عنها برهان»، تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٧٨-١٧٩.

في رده على القولين [قول أهل الجبر وقول أهل القدر]، يشير صدر الدين الشيرازي إلى أسباب قصورهما عن بلوغ الحقيقة وعدم القدرة على الخروج من دائرة المجادلات العقيمة وتبادل التهم^(١). فالقصور المعرفي في مجالات عدة كالمنطق والطبيعيات وغياب الحبكة والموضوعية والبرهنة واليقين في مختلف الآراء والتصورات التي تناولت بالبحث والدراسة مسألة الجبر والاختيار، هو ما يجعل الكلام في هذه المسألة وحجج وأدلة الذين خاضوا فيها بالبحث «أوهن من بيوت العنكبوت»^(٢). أي كلاماً باطلاً لا يصمد أمام الشك والنقد لأنه لا يعتمد البرهان والاستدلال العلمي الرصين. وإذا كان هذا هكذا، فكيف يتصور صدر الدين الشيرازي الفعل الواعي والإرادي، هل هو فعل مقيد ويخضع للضرورة أم هو حرية واختيار؟

يمكن تناول تصور فيلسوف أصفهان للإرادة الحرة والفعل الواعي، من خلال ما يمكن نعتة بنظرية الوجوب. هذه النظرية التي تفيد أن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة وجوب. بمعنى أن العلة بوجودها تضيء على المعلول الوجوب والضرورة، وهو تابع في وجوده ووجوبه

(١) يتحدث الشيرازي عن أسباب العجز لدى أصحاب الجبر وأهل القدر في حسم الإجابة في مسألة الجبر والاختيار، فيرد على القولين ويشير إلى ما يعتبره شروط انكشاف الحقيقة وخفايا أسرار العلم وما يعتبره مفتاح إشراق نور قرآني وكلام أهل التحقيق في القدر وأفعال الإنسان فيقول: «إن الكلام من أهل الكلام قد بلغ إلى هذا المقام، ولم يبق لأحد من الجانبيين لهم من السهام إلا ورماء إلى الآخر طلباً للإفحام فتلاطم حيتند أمواج بحري الجبر والقدر، وانكسرت سفائن البحث والنظر، وغرقت فيها أكثر العقول والأفهام، وضاعت دون الفلاح بضاعة أفكار الأقوام ولم ينجح ولم ينتفع هذا المبحث لأحد من المناظرين، ولم يفتح هذا الباب المغلق بمفاتيح أنظار أولئك المتفكرين [...]»، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٨٢.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٧٩.

للعلة. فالعلة تفيض الوجود للمعلول كما تفيض الوجوب له، خلاف المتكلمين الذين يقولون بالإفاضة الأولى.

وتتضح نظرية الوجوب هذه على ضوء القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية وما يترتب عن ذلك من نتائج وقواعد كالقول بالتشكيك في الوجود، والوجود المستقل والوجود الرابط والعلاقة العلية بين العلة والمعلول.

ب - عدم انفكاك المعلول عن العلة لفقره الوجودي

وعن العلية وعلاقة المعلول بالعلة، يمكن التأكيد بأن حقيقة المعلول غير متباينة لحقيقة العلة الموجودة له. وأن العلاقة بين العلة والمعلول والعية تستند على مجموعة من القواعد في مقدمتها إيجاب المعلول أي ثبوت علاقة الضرورة والوجوب بين العلة والمعلول. إذا لم توجب العلة وجود المعلول لا يخرج عن حالة تساوي نسبته إلى الوجود والعدم^(١). كما أنه يستحيل انفكاك وفصل المعلول عن العلة إضافة إلى السنخية اللازمة بينهما. فحقيقة العلة تستلزم أن يصدر المعلول عنها ضرورة. كما أن حقيقة المعلول تستلزم أن يكون وجوده وترجيحه وجوباً بالعلة، وهذا التعلق بالعلة واحتياجه إليها في الوجود يرجع إلى فقره الوجودي وكونه غير مستقل بذاته وأنه مفتقر في وجوده إلى العلة والمرجح. وبذلك فوجود المعلول وجود رابطي ومتعلق بالعلة ولا ينفك عنها.

يرى بعض الفلاسفة والمتكلمين أن الفعل الإرادي الحر يتعارض مع القول بنظرية الوجوب والضرورة، ولكن هل فعلاً طرفي التقابل، الوجوب والحرية، يفيدان التضاد؟

(١) لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى كتاب، الأسفار، ج ٢، ص ٢٢١ وما بعدها.

إذا تناولنا العلاقة بين الفعل والحرية، من منظور أن المعلول يحتاج في وجوده إلى علة تخرجه من حالة القوة والإمكان إلى حالة التعيين والتحقق، فلا يبدو أن في ذلك تضاد بين العلية والحرية، باعتبار أن العلة وإن كانت توجد المعلول، فإن نسبتها إلى وجوده وعدمه متساوية. كما أن المعلول، وإن كان يستمد وجوده من العلة، فإنه لا يصبح واجباً وضرورياً، وإنما يبقى ممكن الوجود والعدم. وهذا التصور يتطابق مع ما يقول به بعض المتكلمين، وهو ما يعني أن لا تعارض بين العلية والحرية.

أما ما يقول به الفلاسفة عن علاقة العلية، فهو أن العلاقة بين العلة والمعلول لا يمكن حصرها في العلاقة الوجودية، وهو ما يترتب عنه استحالة الفصل بين وجود المعلول ووجوبه. فالعلة لا تفيض الوجود على المعلول من غير أن تضيف عليه الوجوب باعتبار أن وجود المعلول من غير أن يكون واجباً يفيد استحالة الترجيح من غير مرجح، وهو الأساس الذي يعتمد عليه قانون العلية. إذن فالعلة تفيض الوجود للمعلول كما تفيض الوجوب له، خلاف المتكلمين الذين يقولون بالإفاضة الأولى أي الوجود فقط. وإذا كان كذلك، فإن القول بوجوب صدور المعلول عن العلة هو أساس التضاد بين العلية والحرية والاختيار؛ حيث إن الوجوب معناه الجبر وانتفاء الاختيار والحرية، لأن حرية الإرادة تحصل حين يكون المعلول في حالة الإمكان.

ج - الفعل الإلهي فعل اختيار وحرية

وفي توضيحه لقاعدة احتياج المعلول إلى علته من أجل البقاء، يؤكد صدر الدين الشيرازي على أن وجود العالم عن الفاعل المطلق هو فضل وفيض وانبجاس، وهو كوجود الكلام عن المتكلم الذي إذا سكت بطل

وجود الكلام. فهو في أفعاله مختار اختياراً ليس كاختيار الإنسان. فالباري تعالى «مختار في أفعاله بنحو من الاختيار أجل وأرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم وإن شاء سكت، فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه من الباري، إن شاء أفاض جوده وفضله وإظهار حكمته، وإن شاء أمسك عن الفضل والجود»^(١). ففعله حرية واختيار، لأن ما يوجد عنه ويفيض عنه لا يحتاج فيه إلى شيء آخر غير ذاته، كما «لا يمكن أن يكون له في فعله عائق أو شرط منتظر»^(٢). وحتى يحدد طبيعة الفاعل واختياره، يعمل صدر الدين الشيرازي على تعداد أصناف الفاعل وعلى أنها ستة، منها ثلاثة لا يحضر العلم بها في صدورهم كالأفعال التي تصدر عن الطبيعة والقوى الطبيعية، وهي الفاعل بالطبيعة والفاعل بالقسر والفاعل بالجبر. «وهذه الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي أن فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير إياها»^(٣). ثم الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية والفاعل بالرضا. وتشترك هذه الأصناف الثلاثة من الأفاعيل، في كون كل منها فاعلاً بالاختيار، رغم أن الفاعل بالقصد يكون مضطراً في اختياره؛ «لأن اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة»^(٤).

في حين أن الفاعل المطلق هو فاعل بالعناية أو بالرضا، وفي الحالتين معا فهو فاعل بالاختيار، وهو ما يعني أنه إن شاء فعل وإن لم

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢١٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٠.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٤) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٤.

يشأ لم يفعل. فاختياره لا يرجع إلى دواعي أو شروط خارجة عنه، كما لا يرجع إلى قصدية أو غاية أو صفة أو إرادة أو منفعة زائدة عنه. فما يوجد يعلمه قبل وجوده، أي أن علمه بالموجودات هو عين ذاته وأساس وجود هذه الموجودات، «ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له، فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته»^(١). فالوجود المعلوم لا ينفصل ولا ينفك عن الفاعل المطلق بحيث يعتبر من لوازم ذاته. وإذا كان هذا هو شأن، الفعل الإلهي وهو أنه فعل حرية واختيار لا يرتبط بشرط أو قيد، وأن علمه بالفعل وبالموجودات هو عين ذاته وأساس الوجود. إذا كان هذا هكذا، فكيف يتصور صدر الدين الشيرازي الفعل الإنساني، هل هو فعل حر أم هو فعل مقيد؟

د - الفعل الإنساني فعل صنع في الزمان والمكان

يرى صدر الدين الشيرازي أن الفعل الإنساني، هو فعل صنع وليس فعل إبداع وإيجاد شيء من عدم، ولا فعل تكوين وهو ما يسند إلى الملائكة، ولا فعل تدبير الذي يفيد معنى الربوبية باعتبار أنه إخراج غير محسوس للشيء من النقص إلى الكمال، ولا هو بفعل تسخير كالإضاءة للشمس والإحراق للنار^(٢)، التي هي كلها أنحاء وكيفيات أربعة يأتي عليها الفعل الإلهي.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢) لمزيد من التوضيح وللوقوف عند ما يدعم به الشيرازي رأيه من استشهادات يقتبسها من القرآن الكريم، يمكن الرجوع إلى كتابه، «أسرار الآيات»، قم: دار نشر جيب، [تحقيق محمد خواجوي]، ط ١، ١٤٢٠هـ، ص ١٢٨-١٢٩.

أما فعل الصنع فهو فعل موكول ومسند إلى الإنسان؛ لأن فعل الصنع هو فعل وتأثير في الزمان والمكان، فعل وحركة أعضاء تستعمل أدوات لتحويل موضوع ومادة يصنع منها شيء ما.

وهذا النوع من الأفعال هو ما يختص به الإنسان، وهو يستلزم إذن ستة شروط هي، المادة والأعضاء والأدوات والحركة والزمان والمكان^(١).

ويوضح صدر الدين الشيرازي أنه حين يفعل الإنسان فتصدر عنه أفعال ظاهرة ومتحققة؛ فإن خروجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، أي تحققها يمر بمراتب أربع، وهو كونها «أولاً في ممكن روحه الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء والبطون كأنه غير مشعور به، ثم يتنزل الأمر منه إلى عين قلبه عند استحضرها وإخطارها بالبال كلية، ثم يتنزل إلى مخزن خياله ولوح قدره مشخصة جزئية، ثم تتحرك أعضائه عند إرادة إظهارها في الخارج فيظهر في مادة جسمانية ذات وضع شخصي، وهذا آخر تنزلاتها»^(٢). وهو ما يفيد أن الفعل الإنساني يستند في إنجازه وتحققه على مبادئ هي العلم والإرادة والقدرة والحركة.

ودفعا للقول بأن الإنسان في أفعاله مجبر وليس مخيراً، يؤكد

(١) في تحديده لفعل الصنع الإنساني وللصناعة يقول الشيرازي، أن الصناعة هي «الأشياء التي يحتاج صنعها أكثرها إلى ستة أشياء: إلى عنصر يعمل منه، وإلى مكان، وإلى زمان، وإلى حركة، وإلى أعضاء، وإلى آلة. وهذا الضرب خص الإنسان به ولم يستصلح لها الملائكة كما استصلح الملائكة لأمر لم يستصلح لها الناس، وجعل لكل ملك مقاما معلوما» أسرار الآيات، ص ١٣٠.

(٢) الشيرازي، أسرار الآيات، ص ١١٨. ونفس التوضيح والكلام نجده في كتابه، المبدأ والمعاد، ص ١٤٧-١٤٨.

الشيرازي على قدرة الإنسان على الفعل والتصرف والحركة سواء تعلق الأمر بقواه الخارجية أو بأعضائه أو بتدبره وتمييزه بين الأشياء. «فالقدرة ثابتة للعبد، والتمكن من أفعاله وأقواله مبذول له، والتصرف في قواه الإدراكية كالسمع والبصر، وأعضائه التحريكية مثل اليد والرجل متى شاء وكيف شاء مفوض إليه ميسر له، والعلم بوجوه النفع والضرر والخير والشر ممنون عليه من قبل الله، لأن هذه المبادئ والقوى القريبة خلقت موجبة لأفاعيله وحركاته مقتضية لآثاره وتبعاته، جعلها الله خادمة للقلب، مسخرة له، وهو المتصرف فيها بقوته المدبرة، وهي مجبولة على طاعة القلب، لا يستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً»^(١).

وفي تفنيده لتصور الذين ينفون الاختيار عن فعل الإنسان فيثبتون الجبرية في فعله، يستحضر فيلسوف أصفهان، العديد من الحكايات المأثورة عن النبي عليه السلام وعن علي بن أبي طالب، وعدد من العلماء، إضافة إلى استشهاده بآيات قرآنية وبأقوال لمحبي الدين ابن عربي في نقده للأشاعرة وتصورهم الذي يعتمد نظرية الكسب في بيان طبيعة الفعل الإنساني، يقول: «فالأشاعرة حيث نسبوا الأفعال إلى الله تعالى، فقد أساءوا الأدب وتجاسروا في حق الحق وما عرفوا حكمة الإيجاد وترتيب النظام وجهلوا علم التكليف»^(٢).

ونفس المسلك يتبعه صدر الدين الشيرازي في رده على المعتزلة في قولهم بالاختيار وحرية الإنسان في فعله وحركته. ويرى الشيرازي أن المعتزلة ينكرون القضاء والقدر الإلهيين في جميع الأمور^(٣)، وأن

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٨٠.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٨٦.

(٣) من الآيات التي يستحضرها الشيرازي للرد على تصور المعتزلة بخصوص حرية =

تصورهم للفعل الإنساني، «قريب من مذهب بعض الطبيعيين والأطباء الذين جعلوا مبدأ فعل الآدمي طبيعته ومزاجه ولم يرتفع نظره إلى ما فوق الدهر والطبيعة من الملكوت الأعلى والأسباب القصوى»^(١).

ويوضح صدر الدين الشيرازي في رده على المعتزلة، أنه إذا كان العلم بالسبب التام يقتضي معرفة المسبب، فإن إيجادته تعالى جميع الموجودات وإخراجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل عن طريق التدرج والتجدد، تم بعلم ورضى وقدرة وإرادة غير زائدة ولا ناقصة^(٢).

ويؤكد الشيرازي على ارتباط الوجود بالوجود مما يعني سريان القضاء والقدر على جميع الموجودات مهما اختلفت طبيعتها وغاياتها، أي أن جميع ما يحدث ويصدر من الموجودات والأفعال، صادر عنه تعالى بقدره وقضائه وعلمه، و«إن كل ما يقع في هذا العالم أو سيقع مقدر مكتوب بهيئته وزمانه ووضعه ومكانه في عالم آخر»^(٣). ولكن ما

=الإنسان، قوله تعالى: ﴿كل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر﴾، سورة القمر، الآية، ٥٢-٥٣. وقوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ سورة الأنعام، الآية. ٥٩. ومن الأحاديث النبوية «حق القلم بما هو كائن»، المسند ١ / ٣٠٧. و«اعملوا فالكل ميسر لما خلق» سنن ابن ماجه، المقدمة، الباب العاشر، ١ / ٣١ و ٣٥. إلى آخره من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال المفسرين والفلاسفة أمثال فخر الدين الرازي في كتابه «التفسير الكبير» والسهورودي في كتابه «المطارحات». ولعمد من التفصيل يمكن الرجوع إلى كتاب الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٨٨-١٩٤.

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٨٧.
(٢) يقول الشيرازي، موضحا هذا: «وقد ثبت أنه كلما لم يجب لم يوجد، فقضاؤه نافذ في قدره، حاكم على كل أحد من هذا العالم في نفعه وضره وخيره وشره، فالإيمان بالقدر واجب من هذه الجهة، والرضا بالقضاء فرض متحتم من هذا البرهان»، تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٩٥.

(٣) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٩٩. ونفس العبارة نقرأها في الجزء الثامن من نفس الكتاب، ص ٣١٢.

يجب على الإنسان هو أن يعمل عقله ويتدبر ما تعرفه الأسباب والعلل من نظام وترتيب ويميز بين الأسباب البعيدة والقريبة والمتوسطة، وبين العلل التي تعتبر مدبرات والتي هي موجبة للفعل، وفاعلة ومحركة والتي هي فقط قوابل واستعدادات، ليدرك ما يعنيه القضاء والقدر.

إن إرادة الإنسان وعلمه وشوقه ما هي إلا أسباب قريبة لما يصدر عنه من أفعال وحركات، وتعتبر أفعالاً اختيارية بحضور جميع هذه الأسباب وعدم تخلف بعضها وانتفاء الموانع، حتى لا يبقى الفعل في وضع الإمكان أو الامتناع. «فالفعل الاختياري ما يكون الاختيار من جملة أسبابه ويكون صدوره موقوفاً بالاختيار، لا ما يكون ممكناً على تقدير تحقق علته التامة التي من جملتها الإرادة»^(١). فوجود الإنسان وعلمه وإرادته وقدرته وتشوقه وتخيله واختياره من الأسباب القريبة التي تشكل العلة التامة وراء تحريك الأعضاء ونزوع الإنسان ليحصل له الفعل بالاختيار.

وإذا كان كذلك، فإن تصور فيلسوف أصفهان يعتمد في تناوله لإشكال التعارض بين ضرورة وإيجاب العلة، وحرية الإرادة والاختيار، على التمييز بين بنيتين مفاهيميتين، الأولى تنطلق من الجبر والوجوب والامتناع، والثانية من الاختيار والإمكان والإرادة والحرية. وأن الخلط بين البنيتين المفاهيميتين هو ما يؤدي إلى الاعتقاد بأن أساس حرية الفعل الإنساني هو إمكان الوجود وليس علاقة الضرورة والوجوب بين العلة والمعلول التي تؤدي إلى جبرية فعل الفاعل الإنساني، مما يعني تعارض وتضاد الوجوب مع الاختيار.

فالقول بوجوب وجود المعلول بوجود العلة لا يفيد الجبر ولا

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٠٠.

يتعارض مع الاختيار والحرية، وأن إمكان حدوث الفعل أو الشيء لا يفيد حرية اختياره، فلا ترابط بين حرية اختيار الفعل وإمكان حصوله وحدوثه. إن الوجوب والإمكان والامتناع من المفاهيم التي هي نتاج ذهني، أي معاني ذهنية ومما يحكى به عن الأشياء الحقيقية أو غير الحقيقية، أي هي مما ينتزع ذهنياً ومن المقولات الثانية^(١).

وإذا كان كذلك، فالاختيار والحرية والجبر صفات واقعية تطبع فعل الإنسان وليست معقولات أو معاني ذهنية. والفعل الإنساني يتسم بالوجوب في حالة الجبر والاختيار؛ لأن الفاعل الإنساني الإرادي إذا كان ممكناً بالذات فإن فعله يكون واجباً بغيره. أما إذا كان واجباً بالذات ففعله يكون واجباً بالذات وليس بغيره، وهذا يعني أن الاختيار لا يرتبط بالإمكان ولا الجبر مرتبطاً بالوجوب.

ويرى صدر الدين الشيرازي أن أكثرية الناس لا يدركون معنى مفهوم الاختيار لذا يعمل على شرحه حتى يفهم ما يقصده به وما يفيد من معنى؛ حيث يستحضر ثلاثة أوجه لفعل الإنسان وهي، الخرق في الماء والتنفس والكتابة. فالفعل الأول طبيعي والثاني فعل إرادي والثالث فعل اختياري^(٢). إذن فالجبر يتضح من خلال الفعل الطبيعي سواء في فعل

(١) يقول الشيرازي: «فالحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجي، وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور، وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علة للأمور التي تسند أو معلولا لها، كما أن تصور زيد وإن كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له، وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب»، الأسفار، ج ١، ص ١٣٧.

(٢) يقول الشيرازي وهو يشرح ما يقصد بمفهوم الاختيار من معنى: «ولفظ الفعل يطلق في الإنسان على ثلاثة أوجه، إذ يقال: الإنسان يكتب بالأصبع، ويتنفس بالرئة والحنجرة=

الخرق أو التنفس، لأن الماء ينخرق وجوباً إذا وقف عليه الإنسان بجسمه، والتنفس كفعل إرادي فهو يحدث وجوباً كلما تمت حركة الحنجرة.

هـ - الفعل الإنساني جبر على الاختيار

أما فعل الاختيار فيتضح في الكتابة والمشي والكلام باعتبار أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهو أحياناً يشاء وأحياناً لا يشاء. إذن فالاختيار هو «عبارة عن إرادة خاصة هي التي انبعثت بإشارة العقل في ما له في إدراكه توقف، ولا يمكن أن تنبعث الإرادة إلا بحكم الحس والتخيل [...]» وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنه جبر على الاختيار^(١). ففعل الإنسان من حيث ارتباطه بالأسباب القريبة هو فعل يتم باختياره مما يجعله محتملاً وممكناً. أما إذا تعلق فعل الإنسان بالعلة الأولى وبمبادئ بعيدة هي من قضاء الله وقدره وقدرته وعلمه، ففعل الإنسان في هذه الحالة يتسم بالوجوب والضرورة.

إنه حين نصف فعلاً ما بأنه يتسم بالاختيار والحرية، فهذا يعني أن حصوله لم يكن مفروضاً على الفاعل من غيره أو من الخارج، وإنما هو حدوث قائم على الرضا والقبول والرغبة والإرادة الحرة. «فإذا كان مبدأ التأثير في شيء علم الفاعل وإرادته، سواء كان العلم والإرادة أمراً

= وينخرق الماء إذا وقف عليه بجسمه، فهذه أنحاء من أفاعيله في هذا العالم، عالم الشهادة [...] وهذه الثلاثة في حقيقة الاضطراب والجبر واحد ولكنها تختلف وراء ذلك في أمور أخرى، فأعرب لذلك عنها بعبارات ثلاث: فسمي خرقة الماء عند وقوعه على وجهه فعلاً طبيعياً وسمي تنفسه فعلاً إرادياً وسميت كتابته فعلاً اختياريّاً»، تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٧٣.

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٧٥.

واحداً أو أموراً متعددة، وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري تعالى أو غيرها كما في غيره، كان الفاعل مختاراً، وكان صدور الفعل عنه بإرادته وعلمه ورضاه، ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العامي ولا الخاصي إنه فاعل غير مختار، وأن فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة والعلم^(١).

إذن فما يجعل فعل الفاعل الإرادي ينعت بالحرية والاختيار، هو قيام هذا الفعل على العلم والإرادة والرضا والقبول. وهذا يعني أن فعل الفاعل اختيار، كالكتابة والمشي والكلام؛ لأنه يتعلق بالقدرة والإرادة، فمتى شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل. «فإذا انبعثت الإرادة للفعل الذي ظهر للعقل أنه خير، سميت هذه الإرادة اختياراً مشتقاً من الخير، أي هو انبعثت إلى ما ظهر العقل أنه خير وهو عين تلك الإرادة ولم ينتظر في انبعثاتها إلا إلى ما انتظرت تلك الإرادة وهو ظهور وخيرية الفعل في حقه»^(٢). فالقدرة والإرادة من الصفات التي ترتبط بالإنسان وتميز بعض أفعاله.

و - الفعل والقدرة

والقدرة مفهوم مشتق من لفظة القدر، لأن الذي ننعته بالقادر هو ذاك الذي يأتي بالفاعل وفق ما تسمح به قوته وإمكانياته. إذن فالقدرة هي التمكن من إنجاز فعل وإيجاد شيء، وهي ضد العجز. وبذلك فهي قوة وحالة وكيفية نفسانية بها يصح أن يصدر الفعل أو الترك عن الإنسان. فهي «قوة إمكانية نسبتها إلى الطرفين سواء، وقدرة الله كون ذاته تعالى

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٦، ص٣٣٢.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج٢، ص٢٧٤-٢٧٥.

من غير اعتبار الإرادة أو انضمامها بحيث يصح عنه صدور الفعل وعدمه، والمشهور عن الحكماء أن الله قادر على كل شيء بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل سواء شاء ففعل أو لم يشأ فلم يفعل؛ إذ ليس صدق الشرطية متعلقاً بصدق طرفيها^(١).

وإذا كان كذلك فنسبة الفاعل المطلق إلى الماهيات بالقدرة وإلى الوجودات بأنها توجد بالفعل بإيجاد وإفاضة منه. وباعتبارها من الممكنات، فإن وجودها يفتقر في ذاته إلى الفاعل الأول وجعله وحكمته وجوده وإبداعه. لأن القدرة في معناها هو ما يصح منه الفعل والترك معا.

والقدرة في الفعل الإنساني هي عين القوة الإمكانية، في حين أنها عند الفاعل المطلق عين الفعلية والإيجاب، أي وجوب بالذات^(٢). فالقدرة عند المبدأ الأول هي علم بكل ما هو عليه نظام العالم من ترتيب وحتمية وحكمة. أما القدرة في الفعل الإنساني فهي صفة تميز الإنسان القادر، وماله من قدر على أن يكون حصول فعله على معيار يوازي ماله من قوة ومشية. هي صفة تعبر عن تمكن الفاعل من إيجاد فعل أو شيء، أي أنها قوة واستعداد على الفعل. ففعل الإنسان هو فعل يرتبط بقدرته وإرادته وعلمه ورغبته وشوقه، وكلها أسباب ذاتية قريبة تتعلق بأسباب خارجة عن الذات متوسطة وبعيدة حتى ينتهي الأمر إلى قدرة وإرادة ومشية وعلم وقضاء وقدر العلة الأولى والفاعل المطلق.

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٤٦. ولمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى كتاب «الأسفار»، ج ٤، ص ١١١-١١٢.

(٢) يرد الشيرازي على مختلف الشكوك التي تناولت إرادة الله في علاقتها بالعلم وما يرتبط بها من إشكالات، وذلك في كتابه، الأسفار، ج ٦، ص ٣٤٣، وما بعدها.

في تحليله لإشكالية الاختيار والحرية وعلاقتها بالقدرة، يقدم لنا الشيرازي، تعريفين للقدرة، مع الإشارة إلى أنهما هما المشهوران. الأول، يعتبر القدرة على أنها هي «صحة الفعل ومقابله أعني الترك»^(١)، وهو تصور المتكلمين الذي يتناول القدرة بمعنى الجواز أي صحة الفعل والترك، فيجوز الفعل والترك دون أن يكون هناك شرط يقيد الفاعل بأحدهما. ويعلق الطباطبائي في هامش كتاب الأسفار على هذا التصور فيقول: «أما تفسيرها [القدرة] بصحة الفعل والترك والصحة على ما نفهم من معناها هو الجواز أي كون النسبة بين الفاعل وبين كل من الفعل والترك نسبة الإمكان، فلا يكون الفعل ممتنعاً حتى يتقيد المبدأ الفاعلي بالترك، ولا الترك ممتنعاً حتى يتقيد بالفعل فيعود الأمر إلى كون الفاعل مطلقاً غير مقيد بشيء من الفعل والترك»^(٢).

التعريف الثاني الذي يعطيه صدر الدين الشيرازي لمفهوم القدرة هو أن «كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»^(٣). وهو تفسير الفلاسفة، وهو الذي يأخذ به فيلسوف أصفهان، انطلاقاً من تمييزه بين القدرة الإلهية التي تتصف بالوجوب والذاتية والفعلية، وبين القدرة الإنسانية التي تتسم بالإمكان وتعتبر من الصفات الزائدة وأنها عين القوة. ويرى الشيرازي أنه لا يجب القول بالتلازم بين التفسير الأول الكلامي والتفسير الثاني الفلسفي. وينعت القول بهذا التلازم بالخلط؛ لأنه لا يصدق إلا على الفاعل القادر الذي تكون إرادته صفة

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٦، ص٣٠٧.

(٢) الطباطبائي محمد حسين، تعليقات على كتاب الشيرازي، الأسفار، ج٦، الهامش الأول، ص٣٠٧.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج٦، ص٣٠٧.

زائدة على ذاته وليس على واجب الوجود الذي يتسم بالوجوب والفعلية والكمال في الوجود ولا تلحقه نقائص.

وهذا ما يدفع بالفلاسفة في نظر صدر الدين الشيرازي إلى الأخذ والقول بالتفسير الثاني الذي يعتبره صادقا^(١).

بناء على ذلك يميز صدر الدين الشيرازي بين القدرتين، قدرة تتسم بالإمكان وليس بالوجوب والكمال باعتبارها صفة زائدة وكونها عين القوة وليس عين الفعلية، وهي قدرة الفاعل الإنساني. وبين قدرة واجب الوجود التي هي عين الفعل وواجبة شأنها شأن الإرادة والعلم والحكمة والوجود. «إن صفات الحق عين ذاته وكمالاته الفعلية التي هي مبادئ أفعاله كالقدرة والعلم والإرادة والرحمة والجود كلها غير زائدة على ذاته، فهو بنفسه قادر مريد خالق لما يشاء كيف يشاء، فاعل لما يريد كيف يريد، فكان خالقاً لم يزل ولا يزال فاعل العالم»^(٢). إن واجب الوجود يفعل بإرادة وحكمة وقدرة هي عين ذاته. «فهو بمشيئته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة، وهذا أتم أنحاء القدرة»^(٣). في حين أن قدرة الممكن ووجوده

(١) عن صدق التفسير الثاني، يقول الشيرازي: «إن التفسير الثاني صادق عند الحكماء، دون التفسير الأول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين إلا في القادر الذي تكون إرادته زائدة على ذاته»، الأسفار، ج ٦، ص ٣٠٩.

(٢) الشيرازي، المظاهر الإلهية، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط ٢، ١٤١٩هـ، ص ٩٨، ونفس القول وبالحرف نجده في كتابه، أسرار الآيات، ص ١٢١-١٢٢.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٦، ص ٣٠٩. وفي تأكيده على كمال قدرته وكونه فاعل بالاختيار وأن فعله ليس فيه تراخ ولا قصور، يقول: «إن الباري تعالى تام القدرة والقوة لا يلحقه عجز ولا قصور في ذاته ولا دنور ولا فتور في فعله وفاعل بالاختيار لا بالطبع»، المظاهر الإلهية، ص ١٠٠.

وإرادته وعلمه، ممكنة وزائدة على ذاته، فهي عين القوة والإمكان. «فالقدره وهي فينا كيفية نفسانية يصح منها الفعل والترك ونسبتها إلى كل من الطرفين، نسبة إمكانية، فيحتاج في اختيار أحد الطرفين إلى انضمام داعية لاستحالة الترجيح من غير مرجح، فالقدرة فينا عين القوة الاستعدادية، وهي بهذا المعنى في حق خالق القوى والقدر محال أوضح كون الفاعل بحيث متى شاء فعل فعل، ومتى شاء ترك ترك، يجب إثباتها في حق الله، إذ هي من الكمالات»^(١).

ويتناول صدر الدين الشيرازي وبفكر نقدي طبيعة العلاقة بين قدرة الواجب وقدم العالم، فيرى خلاف ابن سينا، أن القول بقدرة الواجب لا يترتب عنه ولا يوجب القول بقدوم العالم. فلا تعارض بين القدرة الحقة الأزلية والقول بحدوث الموجودات، ذلك أن «القدرة الحقة أزلية ثابتة، والمقدورات حادثة متجددة الحصول، ولا منافاة بين أن يكون الإيجاد قديماً والوجود الذي أثره حادثاً في إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما في عالم الطبيعة»^(٢).

ويرى صدر الدين الشيرازي أن نفي هذا التعارض بين القدرة الحقة الأزلية للواجب الأول والقول بقدوم العالم، وهو جحود وعصية وتقليد، يدعو الشيرازي إلى تركه بنهج مسلك الحكمة^(٣). لذا فحين نقول بقدرة

(١) الشيرازي، مفاتيح الغيب، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، [تعليق المولى علي النوري وتقديم محمد خراجوي] ط ١، ١٩٩٩، ج ١، ص ٣٤٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٦، ص ٣١٥.

(٣) عن دعوته إلى صفاء الذهن وإعمال العقل والنظر والتحقيق والتحصيل للمعرفة بنهج مسلك الحكمة وأولياء الحقيقة مع ترك التقليد والتعصب، عن هذه الدعوة يمكن الرجوع إلى كتابه، الأسفار، ج ٦، ص ٣١٤-٣١٥.

الواجب الأول الأزلية، فإن هذا القول لا يوجب القول بقدم العالم ولا يتنافى مع ما في الوجود من تجدد ودثور.

إن الواجب الأول فاعل تام ولا تندرج قدرته تحت إحدى المقولات ولا هي بزايدة، فهي عين ذاته وحقيقة القدرة، تامة وأزلية. «ومع ذلك أي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير إرادة زائدة أو داع منتظر ومرجح مرتقب لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والأجرام، فلكية كانت أو عنصرية، صورة كانت أو مادة، نفسا كانت أو جسما»^(١).

إذن فصدر الدين الشيرازي، وهو يأخذ بتصور الفلاسفة للقدرة، ينتقد تفسير المتكلمين والتفسير الذي يقول بالتلازم بين القدرة الأزلية وقدم العالم.

انطلاقاً مما سبق يتساءل الشيرازي عن فائدة التكليف والوعد والوعيد في وضع يتسم بالتقدير والقضاء والإجبار والاضطرار. ويرى صدر الدين الشيرازي أن تحقق الشوق كقوة وكمبدأ محرك لإرادة الأفعال الفاضلة، هو الفائدة المبتغاة من التكليف والوعد والوعيد، ومن الإرشاد والتهديب والسعي والعمل والتدبير والتنظيم.

وإذا كان ذلك كذلك، ففائدة التكليف والأمر والنهي والعمل والتصديق وتوجيه الشريعة، هو «اقتدار لطيف من العبد مندرج في الاقتدار الإلهي كاندراج نور الكواكب والسراج في نور الشمس»^(٢). فاعتماد الحس يجعلنا نقول أن للكواكب نوراً يضيء الأرض ولكن في

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٦، ص ٣٢٧.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٨٦.

الحقيقة، فإن البرهان يثبت أن لا إضاءة ولا سلطان إلا لنور الشمس. فإذا كانت الكواكب منيرة وكان لنورها أثر، فلا يعني ذلك أن لها أثر وأنها واسطة، وإنما الأثر لنور الشمس دون حاجة إلى واسطة. فهي فقط كالمرآة، فنور الشمس إذا تجلى في القمر يكون له أثر هو في الحقيقة أثر نور الشمس دون أن يكون القمر واسطة.

إذن فالأفعال التي تصدر عنه تعالى هي بلا واسطة، «وكذلك الاقتدار الإلهي إذا تجلى في العبيد فظهرت الأفعال على الخلق، وهو إن كان بالاقتدار الإلهي، ولكن يختلف الحكم، لأنه بواسطة هذا المجلى الذي كان مثل المرآة بتجليه»^(١).

وإذا كان كذلك، فالقول بأن فعل الإنسان «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»، لا يجب أن يفهم على أن فعل الإنسان هو في منزلة بين المنزلتين، وأنه شيء آخر وحالة أخرى غير حالة الجبر وحالة الحرية والاختيار. أو أنه حالة متوسطة تجمع بين الجبر والحرية. فالأمر ليس مما يقال حين يكون المناخ معتدلاً أنه ليس بقارس ولا حار، أو مما يقال عن الماء الفاتر أنه لا بارد ولا حار. وإنما «اختيار الإنسان عين اضطرابه وجبره عين تفويضه فهو مضطر في عين الاختيار ومختار في عين الجبر، لأن لكل شيء صفة لازمة هي كماله الثاني، وهو صورة كماله الأول الذي به قوام ذاته، كالحرارة للنار، والبرودة للماء واليبوسة للأرض، والرطوبة للهواء، وصفة الإنسان في هذا العالم وما يجري مجراه من الحيوان، هو الاختيار لما له أن يفعل بهذا الاختيار بالنسبة إلى الإنسان»^(٢). وهذا يعني أن المقصود بقول الإمام علي، «لا جبر ولا

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٨٧

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٣٧

تفويض بل أمر بين أمرين»، ليس هو الوسطية والاعتدال، وليس هو التوفيق، ولا الجمع بين الجبر والحرية ولا كون فعل الإنسان ينتفي فيه الجبر والاختيار، ولا كما أشار إلى ذلك ابن سينا أن الإنسان في فعله مجبر في صورة اختيار، وإنما الإنسان حين يفعل فهو في اختياره عين جبريته. وهذا ما يؤكد عليه صدر الدين الشيرازي حين يقول: «وبه يظهر معنى الإمام علي عليه السلام: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين. إذ ليس المراد به أن في فعل العبد وقع تركيب بين الجبر والاختيار، ولا معناه أن فعله خال عن الجبر والاختيار، ولا أيضاً أن العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص، ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى، ولا أنه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ أبي علي رحمه الله، بل المراد أنه مختار من حيث هو مجبور، ومجبور من حيث هو مختار بمعنى أن اختياره بعينه اضطراره»^(١).

ويرى الشيرازي أن للأفعال الاختيارية التي تصدر عن الإنسان مبادئ يحصرها في أربعة هي: أن يكون لنا علم وإدراك للشيء الذي يمكن إيجاده وللفعل الذي يمكن إنجازه وإدراك ما له من منفعة وفائدة. ثانياً، أن يكون لدينا شوق وميل ورغبة ونزوع نحو الشيء. ثالثاً، العزم وتنفيذ شوقنا إلى الشيء. رابعاً، القوة المادية والجسمية التي بإمكانها القيام بتحريك الأعضاء والعضلات والأدوات.

ومهما كانت طبيعة الفعل الاختياري الذي يصدر عن الإنسان، فسواء كان حسناً أو قبيحاً، خيراً أو شراً، أمراً أو نهياً، معروفاً أو منكراً ومعصية، فإن المبادئ الأربعة تعتبر قوة باعثة ومحركة له.

ويرى الشيرازي أن أهم الأسباب والمبادئ التي تكون وراء الفعل هو

(١) الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفية، رسالة خلق الأعمال، ص ٣١٨.

ما يخطر بالذهن من أفكار وتصورات وإدراكات، قد تكون محفوظة في الذهن فيتم تذكرها واسترجاعها، أو هي مما يرد على الذهن في حينه كاستجابة واعية وآنية على إثر مؤثرات العالم الخارجي أو الحياة الداخلية، وجميعها ينعتها الشيرازي بالخواطر فيعتبرها هي المحركة للإرادة وللشوق والعزم. «فمبدأ الأفعال الخواطر، ثم الخاطر يحرك الرغبة، والرغبة تحرك العزم والعزم يحرك النية، والنية تحرك الأغضاء بالقبض والبسط كما مر»^(١).

ز - الفعل والإرادة

إذا كان الشيرازي يرى أن ما يكون لدينا من أفكار وتصورات ومعرفة، أي من خواطر عن الفعل والشيء، هو ما يكون وازعاً وباعثاً ومحركاً للإرادة. إذا كان هذا هكذا، فإن ما يقصد بالإرادة هو تلك «العزيمة الثابتة الباعثة الجازمة على الفعل أو الترك، فإذا أدركنا شيئاً وعلمناه، فإن اعتقدنا ملائمة أو منافرة لنا دفعة بالتوهم أو ببديهة العقل، انبعث منه شوق إلى جذبه أو دفعه يتبعه إرادة، فإذا انضمت إلى المقدرة، انبعثت تلك القوة لتحريك الأعضاء ليحصل الفعل بالاختيار»^(٢). وهذا يعني أن الإرادة هي ذلك العزم الذي يرجح الإقدام على إنجاز فعل أو العزوف عنه وتركه، أي ما يكون لدينا من ميل وشوق وانجذاب نحو الشيء بفعل ما يمكن أن يخطر بذهننا عنه من تخيلات واعتقاد ومعرفة وعلم^(٣).

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢٣٦.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٠١.

(٣) يوضح الشيرازي ما يقصده بالإرادة كميل مرجح ومحرك، فيقول: «الإرادة وهي لفظة=

إذن فالإرادة باعتبارها كيفية نفسانية ومبدأ وراء الفعل، هي من حيث وجودها ودورها تأتي في مرتبة تتوسط بين العلم والقدرة، أي في مرتبة بعد العلم وقبل القدرة^(١). وحين تحصل الإرادة يحصل الشوق إلى الشيء، «والحق أن الشوق في الحيوان الحسي صورة الإرادة في الحيوان النطقي، كما أن الشهوة والغضب في النفس الحساسة صورتان للمحبة والكراهة في النفس العاقلة»^(٢). فالإنسان قد يشتهي ما لا يريده كالملذات والشهوات التي هي محرمة عند المرء العفيف، وقد يريد دواءً نافعاً كي يتعالج رغم أنه مر ولا يشتهي.

وبناء عليه يتضح أن الشوق ميل طبيعي والإرادة ميل حر. وإذا كان كذلك، فالمشتهي لا يعاقب عليه وإنما يعاقب المكلف على ما يريده ويقتضيه من المعاصي، مما يعني أن هناك فرقاً بين الإرادة والشهوة. «والفرق بين الإرادة والشهوة كالفرق بين الاعتقاد العقلي أو الظني وبين الإحساس، وإن المرید قد يكره المراد كالمريض إذا أراد شرب دواء كرهه بشع فإنه يريده بقوة العقلية لمصلحة إزالة السقم مع أنه لا يشتهي

=تطلق فينا على الميل والداعية والعزم المقتضى لرجحان الفعل أو الترك المسبب عن اعتقاد عقلي أو ظني لأحدهما، صادق في الواقع أو على العزم وعلى الشهوة الحيوانية التابعة للمزاج المسبب عن التخيل»، مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٣٤٦. كما يقول في كتاب تفسير القرآن: «والإرادة صفة ترجح تعلق القدرة بأحد طرفي المقدور وهي تنبعث عن الداعي فقليل إنها شوق متأكد وقيل إنها مغايرة للشوق لأنها هي الإجماع وتصميم العزم» تفسير القرآن، ج ٣، ص ٤٦.

(١) يقول الشيرازي موضحاً الإرادة ودرجتها في الوجود ارتباطاً بالفعل: «والإرادة في الحيوان كيفية نفسانية من جنس المحبة والكراهة وسائر الأمور النفسانية ودرجتها في الوجود بعد العلم وقبل القدرة»، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٦٠.

بقوة التخيلية^(١). فحين ترتبط القدرة بالإرادة والعلم يحصل الشوق الذي هو ميل طبيعي وقوة محركة للأعضاء، فيتم الاختيار سواء كان فعلاً أو تركاً تبعاً لما تم ترجيحه من الأسباب والدواعي. وفي حالة الحيرة حين تتعارض الأسباب ويحصل التكافؤ في الأشواق، فإن أعمال العقل والروية هو ما يحسم في ترجيح أحد طرفي الفعل والترك.

يتضح إذن، أن القول بأن الأفعال الإنسانية واقعة بالقدر والتفويض، أو أنها حاصلة بالجبر وجميع الأعمال مستندة في الخلق إلى الله، هو ما يرفضه فيلسوف أصفهان، لما في القولين من قصور ونقص وهو ما يجعله ينعت أصحاب القولين في تصورهما للفعل الإنساني بأنه أحادي الجانب كالأعور الذي يبصر فقط بإحدى عينيه. في حين أن ما يجب حتى يتم إدراك اليقين والحقيقة هو أن يعتمد في النظر على العينين. «فأما من نظر حق النظر فأصاب فقلبه ذو عينين يبصر الحق باليمنى فيضيف الأفعال إليه خيرها وشرها، ويبصر الخلق باليسرى فيثبت تأثيرهم في الأفعال به سبحانه لا بالاستقلال، ولا بمعنى الاشتراك، كما توهم، بل بمعنى آخر يعلمه العارف الحكيم وأشار إليه الصادق عليه السلام، لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين^(٢)؛ حيث تنسب الأفعال إلى الفاعل المطلق بالإيجاد وفي نفس الوقت لا يتم سلبها بالكلية عن الإنسان.

فإذا كان الفعل الإنساني مقيداً بالإرادة كصفة نفسية تتعلق بالعلم وبغاية وقصدية غير ذاتية، وفعلاً مقيداً كذلك بدواعي ومرجحات، فإن

(١) الشيرازي، مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٣٤٦-٣٤٧.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٠٤. ونفس العبارة وردت في الجزء الثامن من نفس الكتاب ص ٣١٦.

هذا يعني أن ما يطبع حرية اختيار الإنسان عند فيلسوف أصفهان هو التحقق والجبر معا وهو ما يعني أن «فعل الإنسان منزلة بين المنزلتين، فإنه جبر على الاختيار»^(١).

إن الفعل الإنساني، وإن كان يتسم بالحرية والإرادة وتكون له غاية، فإن حصوله لا يكون إلا بوجود مرجح. ووجود هذا المرجح وتحقيق العلم به وإدراك غايته هو ما يكون له تأثير في فاعلية الفاعل بالحقيقة، مما يعني خضوع فعله للجبرية والضرورة. ولكن رغم ذلك فهذه الجبرية ليست كذلك التي تسري على الأفعال الطبيعية كفعل النار في إحراقها وفعل الشمس في إضاءتها، التي يتفني فيها الوعي والعلم والحرية. وإنما الفعل الإنساني إرادي واختياري، واختياره مقيدة بالدواعي والعلم بها وبقصديتها وبالإرادة الذاتية للإنسان. مما يعني أن فيلسوف أصفهان لا ينفي الاختيار والحرية عن الفعل الإنساني، وهو اختيار يتعلق بالإمكان الذاتي وبالمرجح الخارجي. «وكذلك حال سائر المختارين غير الله في أفعالهم، فإن كلا منهم في إرادته مقهور مجبور من أجل الدواعي والمرجحات، مضطر في الإرادات المنبعثة عن الأغراض مستكمل بها»^(٢).

حين يميز صدر الدين الشيرازي بين الاختيار الإلهي والاختيار الإنساني، فيؤكد أن الأول «اختيار محض لأن الاختيار والداعي فيه عين ذاته»^(٣)، فذلك لأن ما يتصف به الواجب الأول هو الكمال والتمامية فهو يفعل بمشيئته وإرادته وعلمه وحكمته وقدرته التي هي عين ذاته

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٧٥.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٦، ص ٣١٠.

(٣) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٧٥.

وعين الفعلية والوجوب. وهذا يعني أن الفعل الاختياري، فعل لا يصدر إلا عن واجب الوجود، ف«كل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره مجبور في أفعاله»^(١). أما الإنسان الذي هو عين القوة والإمكان، فأفعاله هي أفعال اضطرارية يكون الإنسان مجبوراً عليها بفعل دواعي ومرجحات. ومع ذلك فهي أفعال تحصل بشكل اختياري. وحول مسألة الاختيار والجبر، يعلق الطباطبائي فيقول: «إن المراد بكونه مضطراً في اختياره أنه [أي الإنسان] جعل مختاراً لا باختيار منه بل خلق كذلك. والمراد بكونه مجبوراً في أفعاله، أن لغيره دخلاً في تمام فاعليته، فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مسخر أو داع زائد، سواء في ذلك أفعاله الاضطرارية والاختيارية. وليس المراد بالجبر ما يقابله التفويض والأمر بين أمرين»^(٢).

حين نقول أن الفعل الذي كان صدوره عن الكائن الإنساني اختياري، فهذا يفيد أن ذلك الفعل قد حصل عن اختيار فاعله. وإذا استحضرنا ما كان وراء هذا الاختيار من علل وأسباب حتمت حصوله ووجوبه، فلا يعني ذلك سلماً لصفة الاختيار عن الفعل؛ لأن هذا الاختيار، اختيار بالذات وليس بالعرض. كما لا يعني هذا أن صدر الدين الشيرازي يضيف صفة الجبرية على الفعل الإنساني وينفي عنه صفة الاختيارية.

ولأننا وفي إطار التمييز الذي يقيمه بين الاختيار الإلهي والإنساني، نجد الشيرازي يضيف على فعل الإنسان اختياراً من نوع آخر مخالف

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٦، ص ٣١٣.

(٢) الطباطبائي محمد حسين، تعليقات على كتاب الشيرازي، الأسفار، ج٦، ص ٣١٢-٣١٣، الهامش رقم ٢.

لاختيار الواجب الأول، اختياراً يكون فيه الداعي والمرجح غير ذاتي وبعلم وقدرة هي عين القوة والإمكان والاستعداد وهو ما يفيد أن اختياره بهذا المعنى اضطراري وإرادته ككيفية نفسية هي «صفة ترجح تعلق القدرة بأحد طرفي المقدور وهي تنبعث عن الداعي»^(١). أي أن هذه الإرادة لا بد فيها من داع ومرجح يجعلها تتعلق بالشيء المراد، إرادة تكون لها قصدية وغائية غير ذاتية وعلم غير ذاتي. «فالإرادة فينا شوق متأكد يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملازم الحسي أو الظني أو الحقيقي تصوراً تخيلياً أو ظنياً أو عقلياً موجباً لتحريك القوة المحركة للأعضاء الآلية، كالأرواح ثم الأعصاب ثم الأعضاء، لأجل تحصيل ذلك الشيء من حدود العلم إلى حدود العيان والشهود»^(٢).

يتضح مما سبق أن صدر الدين الشيرازي يؤسس تصوره للفعل الإرادي الحر على نظرية الوجوب التي تعني أن العلة تفيض الوجود للمعلول كما تفيض الوجوب له. وتعلق المعلول بالعلة في الوجود يرجع إلى احتياجه الوجودي، فهو وجود رابطي لا ينفك عن العلة. ويؤكد الشيرازي أن الفعل الإلهي هو فعل اختيار وحرية لا يحول دونه عائق أو شرط ولا يرتبط بغاية أو صفة زائدة عنه.

أما الفعل الإنساني فهو فعل صنع يستوجب شروطاً هي المادة والأعضاء والأدوات والحركة والزمان والمكان، ويستند على مبادئ أربعة هي العلم والإرادة والقدرة والحركة. وإذا كان كذلك، وكان الفعل الإلهي يتم بعلم ورضا وقدرة وإرادة تامة، فإن ما يجب على الإنسان هو

(١) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٤٦.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٨٥. ونجد نفس العبارة بصفحة ١٥٣ من كتاب الشيرازي «المبدأ والمعاد»؛ وبصفحة ٣٩٢ من كتابه «شرح الهداية».

التمييز بين الأسباب البعيدة والقريبة والمتوسطة. بين التي هي فاعلة، والتي هي فقط قوابل واستعدادات ومدبرات. إن تصور الشيرازي ينبني على التمييز بين بنيتين مفاهيميتين، الأولى تستند على الوجوب والامتناع والجبر، والثانية، على الإمكان والاختيار والإرادة والحرية.

ويرى أنه إذا تم الخلط بينهما فإن ذلك سيؤدي إلى اعتبار فعل الإنسان فعلاً يخضع للجبر والضرورة. فإذا ارتبط فعل الإنسان بالأسباب القريبة من علم وإرادة وقدرة ورضا وقبول، اعتبر فعلاً حراً واختيارياً، كفعل الكتابة والكلام، أما إذا تعلق بمبادئ بعيدة وبالعلة الأولى وعلمها وقدرتها، كان فعلاً ما يطبعه هو الوجوب والضرورة.

والقدرة في الفعل الإنساني هي قوة واستعداد على الفعل وليست عين الفعلية ولا وجوباً ولا كمالات. ويرى الشيرازي أن فائدة التكليف والوعد والوعيد هي تحقق الشوق كقوة ومبدأ يحرك الإرادة فتتزع نحو الفعل الخير. إن اختيار الإنسان عين اضطرابه، وجبره عين تفويضه، فما يطبعه هو التحقق والجبر معاً.

إن الاختيار الإنساني يرتبط بالإمكان الذاتي وبالمرجح الخارجي فالاختيار فيه يخالف اختيار الواجب الأول. إن اختيار الإنسان يرتبط بعلم وقدرة هي عين القوة والإمكان والاستعداد، وليس عين الفعلية والوجوب، وهو ما يعني أن اختياره يخضع للضرورة والجبرية، ولكن ليس من نوع الجبرية التي تنطبق على الأفعال الطبيعية. وإن إرادته ككيفية نفسانية ترتبط بمزج يجعلها تتعلق بالشيء المراد وهي إرادة تكون لها قصدية وغائية غير ذاتية وعلم غير ذاتي.

بناءً على ذلك فصدر الدين الشيرازي وابن رشد يلتقيان في تصورهما للفعل الإنساني، على مستوى البنية المفاهيمية والأسس التي يستندان

إليها. فكلاهما يؤكد على أن الفعل الإنساني هو فعل تحريك وإيجاد وصنع، وأنه فعل يبتغي تحقيق الخير والكمال ويرتبط بأسباب بعيدة وخارجية وأخرى قريبة، تتعلق بالعلم والإرادة والقدرة، والشوق. من هنا فالفعل الإنساني الإرادي عندهما، يعتبر تارة اختيارياً، وتارة أخرى عرضياً وجبرياً، فاختيار الإنسان عين اضطرابه، وجبره عين تفويضه عند الشيرازي وحتى عند ابن رشد. وهما يتفقان في شروط ومبادئ الفعل الإنساني، وما له من قصدية وغائية، وأنه عين القوة والإمكان والاستعداد وأن فعل واجب الوجود، هو عين الفعلية والوجوب بالذات والكمال.

وإذا كان هذا هكذا، وكان العلم والفكر والتعقل عين القوة والإمكان، وأحد مبادئ الفعل والاختيار لدى الإنسان، فكيف يتصور صدر الدين الشيرازي الفعل المعرفي الإنساني؟

الفصل الرابع

الفعل المعرفي

تقديم

الإدراك لغة هو الوصول واللقاء^(١) وبلوغ الشيء والمقصود، وقد يفيد معنى الفناء والانتفاء والنضج^(٢). أما اصطلاحاً، فالإدراك هو تلك الصورة الذهنية التي تحصل في الذهن عن الشيء^(٣)،

(١) يعرف البغدادي الإدراك فيقول: «يقال الإدراك في التعارف اللغوي [...] على وصول طالب متوجه إلى مطلوب مقصوده ونيله له، أدركه إذا سار إليه فلحقه» البغدادي، المعبر في الحكمة، ج ١، ص ٣٩٤؛ نقلاً عن موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، جرار جيهامي، ص ٣٠. «والإدراك لقاء ووصول من المدرك إلى المدرك ويقال للفهم إدراك أيضاً كما يقال إدراك معنى هذا اللفظ، أي فهمه وتصوره» نفسه، ص ٣٩٤. للبغدادي، والموسوعة السالفة، ص ٣٠.

(٢) «الإدراك: اللحق، يقال: مشيت حتى أدركته وعشت حتى أدركت زمانه. وأدركته ببصري أي رأيته. وأدرك الغلام وأدرك الثمر أي بلغ، وربما قالوا أدرك الدقيق بمعنى فني» لسان العرب، ج ١٠، ص ٤١٩-٤٢٠.

(٣) «الإدراك [...] عند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، أعم من أن يكون ذلك الشيء مجرداً أو مادياً، جزئياً أو كلياً، حاضراً أو غائباً، حاصل في ذات المدرك أو في آله. والإدراك بهذا المعنى يتناول أقساماً أربعة: وهي الإحساس والتخييل والتوهم والتعقل»، التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، =

وهو بذلك مرادف للعلم وللمعرفة والتمثل الذي يحصل عن حقيقة الشيء، إما بالإحساس أو التخيل أو التوهم أو التعقل، ولو أن هناك فرقاً بين هذه الأقسام الأربعة. فالإدراك العقلي يختلف عن الإدراك الخيالي والحسي والوهمي، ذلك أن ما يطبع الإدراك العقلي هو أنه يصل إلى حقيقة الشيء فيميز بين ماهيتها وأجزائها وأعراضها وأجناسها ومختلف علاقاتها، ولا يجوز أن يتم بجسم، في حين يتم الإدراك الخيالي بجسم والصور الخيالية تتميز بكونها تنعكس وتنقلب. أما الإدراك الحسي فيقتصر على الظاهر ويعرف التفاوت كما يقتزن بأمور أخرى. فإذا أدرك الحس لون شيء فإنه يدركه مع عرضه وطوله ومكانه وقربه وبعده^(١).

أما الإدراك بالتوهم فهو الإدراك الباطن الذي يكون لدى الحيوان^(٢). والإدراك بالتوهم عند الشيرازي يختلف عن الإدراك العقلي بكونه يضاف إلى الجزئي المحسوس، يقول صدر الدين الشيرازي: «التوهم إدراك

ص ١٢٩. وورد في كتاب «التعريفات» للجرجاني، ثلاث معاني هي كما يلي: «الإدراك إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى: تصوراً ومع الحكم بأحدهما يسمى: تصديقاً» الجرجاني، التعريفات، ص ١٦.

(١) «أما إدراك العقل فيفارق إدراك الحس من وجوه: إذ يدرك العقل الشيء على ما هو عليه، من غير أن يقتزن به ما هو غريب عنه. والحس لا يدرك اللون ما لم يدرك معه العرض والطول والقرب والبعد وأموراً أخرى غريبة عن ذات اللون [...] وأيضاً فإدراك الحس يتفاوت، فيرى الصغير كبيراً والكبير صغيراً»، الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢٤٦.

(٢) «الإدراك الباطن من الحيوان بالوهم وحوله كل حس من الحواس الظاهرة بتأثر من المحسوس مثل كيفيته»، ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة: دار العرب للبتاني، ط ٢، بدون تاريخ، ص ٦١.

لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي^(١).

إذن فالإدراك على المستوى الاصطلاحي هو تبين دلالة الأشياء، وفهم معناها والتعرف والإحاطة والإلمام بها. هذا الفهم الذي يتوقف على عوامل ترتبط بخصائص الأشياء من مكان وزمان ووضعية وأشكال وعلاقتها وصيرورتها وعوامل أخرى تتعلق بالذات المدركة من حركة وحالة نفسية واجتماعية وجسمية ووعي ورصيد ثقافي.

وإذا كان كذلك، وكان الإدراك هو أن تتمكن القوة العاقلة من الوصول وتحصيل الحقيقة وماهية المعقول، فإن هذا المعنى الاصطلاحي الذي يتداول في الحكمة هو معنى يطابق ما يقصد بمفهوم الإدراك لغة^(٢).

وعليه، ماذا يعني فعل الإدراك في تصور الشيرازي؟ ماهي صفات النفس وقواها وإدراكاتها؟ كيف تتم عملية الإدراك والتعقل؟ ماذا يعني العلم الحصولي والعلم الحضورى وما الفرق بينهما؟ بأي معنى يمكن القول باتحاد العاقل والمعقول؟

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٠.

(٢) يقول الشيرازي: «الإدراك واللقاء الحقيقي لا يكون إلا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي»، الأسفار، ج ٣، ص ٥٠٧. كما يقول: «وقولهم، أدرك الغلام وأدركت الجارية إذا بلغا، وأدركت الشجرة، كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سميا على القول باتحاد العاقل والمعقول»، الأسفار، ج ٣، ص ٥٠٧.

١ - حقيقة الإدراك والتعقل عند الشيرازي

التعقل هو «إدراك الشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك»^(١). ويرى الشيرازي أن فعل التعقل هو فعل تجريد، والتجريد الذي يكون فيه من المادة وهياتها وعوارضها أمر ضروري، حيث «أن تعقل الشيء هو وجود ماهية مجردة عن التخصصات والأوضاع والأغشية واللواحق للقوة المدركة، سواء كانت مجردة عنها بحسب ذاته في نفسه أو تجريد الغير إياه. وعلى أي حال لا يجوز أن يكون قوة جسمية، أي قائمة في مادة، تدرك صورة عقلية»^(٢)، وهذا ما يجعل التعقل فعلاً يختلف عن أفعال الإحساس والتخيل والتوهم كأفعال إدراك^(٣). فالتعقل هو حصول صورة وماهية المعقول لدى العقل واتحاد النفس بها أي أن التعقل هو اتحاد العاقل بالمعقول. وحيث أن الإدراك يفيد العلم والمعرفة، فيطلق على أفعال التعقل والتخيل والإحساس كأنواع الإدراكات، «اعلم أن أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيل

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٦١.

(٢) الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٢٨٠. ويقول في مكان آخر: «والعلم ليس إلا حضور وجود الشيء مجرداً عن نفس المادة أو غواشيها وعوارضها». رسالة المسائل القدسية، ضمن «سه رساله فلسفي»، ص ٢١٣.

(٣) يقول الشيرازي: «وكل إدراك لابد فيه من تجريد، فهذه إدراكات مترتبة في التجريد. الأول [يقصد الإحساس] مشروط بثلاثة أشياء، حضور المادة عند آلة الإدراك، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً، والثاني [يقصد التخيل] مجرد عن النشاط الأول، والثالث [يقصد التوهم] مجرد عن الأولين. والرابع [التعقل] مجرد عن الجميع»، الأسفار ج ٣، ص ٣٦١.

وتوهم وتعقل»^(١)؛ فإنه قد تأكد أن الإدراك يعني حصول ماهية المدرك عند المدرك. وهذا يعني أن حصول الإدراك يحتاج إلى صورة ذهنية، إما حين غياب المدرك عند المدرك لعدم وجود هذا المدرك أصلاً، أو لغيابه عند المدرك. «فالإدراك مطلقاً إنما يحتاج إلى صورة. وأما الاحتياج إلى صورة ذهنية فقد يكون حيث يكون المدرك غير حاضر عند المدرك. وعدم الحضور إما لعدم وجود المدرك أصلاً أو لعدم وجوده عند المدرك»^(٢). وحقيقة التعقل بمعنى المعرفة والعلم والإدراك الذي يعتمد فيه على آلة العقل، هي مرتبطة بالإنسان في علاقته بالموجودات. وهذا يعني أن فهم حقيقة التعقل يقتضي تناول التعقل الإنساني لذاته وكذا تعقل الإنسان للموجودات.

وحيث أن التعقل يعتبر أحد أنواع وأشكال العلم، فإنه يجب تحديد ماهيته وحقيقته باعتماد تعريف العلم ذاته. وهذا ما يجعل صدر الدين الشيرازي ينتقد تصور الفلاسفة حول العلم حين تناول بالبحث إشكال اتحاد العاقل بالمعقول ضمن المرحلة العاشرة من الجزء الثالث من كتاب الأسفار. ويعرف الشيرازي العلم بأنه «من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول وهي أمور كلية. وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع، كيف ولا شيء أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً، من غير لبس ولا اشتباه. وما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى وأظهر»^(٣).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٠.

(٢) الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٨٢.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٧٨.

إذن فالعلم يعتبر من الأمور التي تتسم بالبداهة والوضوح والتميز ولا تحتاج إلا إلى بعض التنبيه والتذكير من قبل الإنسان حتى يتخلص مما يذهله وحتى يتم له الكشف والإدراك السليم والواضح لها. إن العلم هو من الحقائق التي تكون ماهيتها عين وجودها، وهي غير ذات جنس أو فصل حتى يتم تعريفها بالحد، وهو ما يعني صعوبة تعريف هذه الحقائق برسم أو حد. إذن فالعلم أعرف وأوضح الأشياء، حكمه كحكم الوجود، فليس هناك شيء أوضح من العلم ليعرف به، ومن هنا فهو مما لا يعرف.

إذا كان الإدراك مرادفاً للعلم، وأن العلم يطلق على معان منها الإدراك، وكان الإدراك هو ما يحصل من صور وتمثيلات عن كنه الشيء لدى العقل، فإن فيلسوف أصفهان قد خصص الفصل الأول من رسالة التصور والتصديق لتعريف العلم حيث يقول: «العلم عبارة عن حضور صور الأشياء عند العقل»^(١).

٢ - الفعل بين العلم الحضورى والحصولى عند الشيرازي

والعلم بالشيء الواقعي يكون على نمطين، حضوري وحصولي. يقصد بالأول علم المجردات بذاتها وعلم النفس بذاتها وأفعالها وأحاديثها النفسية وعلم العلة بمعلولاتها. أما الثاني أي العلم الحصولي فيقصد به العلم بالأشياء والموجودات التي هي خارج الذات المدركة كالشجر والأرض والسماء والطير وغيرها، وهو العلم الذي ينقسم إلى التصور والتصديق. وسمي حصولياً لأنه حين ندرك شيئاً ما كمعرفتنا

(١) الشيرازي، رسالة التصور والتصديق، ص ٢.

وعلمنا مثلاً بالشجرة، فإن الشجرة لا تحضر بوجودها في أنفسنا وإنما علمنا بها يكون بواسطة صورة حاصلة في النفس.

والفرق بين العلمين هو أن العلم الحضورى يحصل بإدراك للأنا ووعيتها لذاتها بحضور الذات لدى الأنا العالمة العاقلة حضوراً وجودياً دون توسط الصورة الذهنية، أي أنه يحضر الموضوع للمدرك دون توسط شيء، فهو حدس أو علم شخصي لا يوجد فيه التمثل أو التصور كوسيط فاعل يعمل على تحقيق العلاقة بالموضوع. فالواقع المعلوم يكون هو عين واقع العلم، «ثم العلم بالشيء الواقع قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني كعلم المجردات بذواتها وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها وهكذا أفعالها النفسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية»^(١).

يعني أن العلم الحضورى هو ما يكون فيه إدراك الذات لنفسها ووعيتها لذاتها مباشراً ودون واسطة أو قوة أو آلة تعتمد البرهان أو الحس، وإن ما يحصل هو اتحاد بين العلم والعالم والمعلوم. وتبعاً لذلك «كان الضامن الوحيد للقيمة الإبستمولوجيا للعلم الحضورى هو وحدة الذات والموضوع، أعني اتحاد العالم والمعلوم، لهذا افترق العلم الحضورى عن الحصولى من زاوية المدرك أو العالم لعدم وجود قوة خاصة أو آلة محددة تتدخل في العلم الحضورى لأن العالم بذاته وكذلك العالم بواقعه يحصل على واقع المعلوم»^(٢).

هذا وإن غياب أية قوة أو آلة كوسيط في العلم الحضورى هو ما

(١) الشيرازي، رسالة التصور والتصديق، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، ص ٤٣.

(٢) بدر عادل محمود، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية، صدر الدين الشيرازي

نموذجاً، بيروت: دار الحوار، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٤٩.

يجعل هذا الأخير علما معصوما ينتفي فيه الخطأ والتحريف؛ وحيث أن المدرك في العلم الحضورى ليس صورا مركبة من مفاهيم، وإنما هو صور بسيطة، وأن المعلوم هو عين العلم، فلا انفصال بين العلم والعالم والمعلوم، وإنما هناك اتحاد ومطابقة مما يجعل العلم الحضورى محصنا من الخطأ، فهو العلم «الأكثر كمالا لعدم اعتماده على ازدواجية الحقيقة التي من الممكن أن يشكلها الوسيط بين المدرك والمدرك»^(١).

والعلم الحضورى وباعتباره علما شخصيا ذاتيا، فهو علم لا يرتبط ولا يمثل الواقع المادى الخارجى بشكل مباشر، وإنما هو علم مجرد عن المادة والحس، وهو ما يجعله غير قابل للتبادل والنقل والتواصل. «فالعلم الحضورى هو حضور الصور نفسها لدى النفس حضورا وجوديا، ولهذا فإن حكمه حكم الأشياء في وجودها، فحيثما كان وجودها واضحا كان العلم في نفس مستوى الوضوح. فالعلم الحضورى درجات ومراتب من الشدة والضعف بحسب قوة الالتفات إلى الذات، وبالتالي حسب مستوى حضور الموضوعات للنفس»^(٢). وباعتبار أن العلم الحضورى ليس كالعلم الحصىلى منقسما إلى تصور وتصديق، فهو علم يرتبط بالكشف والشهود وليس بالفكر والاستدلال والبرهان النظرى. «فالعلم الحضورى هو عين المعلوم بخلاف الحصىلى، فإنه محاك عن الخارج»^(٣). ويوضح حسن زادة الآملى تصور صدر الدين الشيرازى، فيؤكد أن العلم بالشئ قد يكون صورة ذهنية محاكية لما هو

(١) بدر عادل محمود، إشكالية الوجود الذهنى فى الفلسفة الإسلامية، ص ٥٠.

(٢) هانى إدريس، ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، بيروت: الغدير، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٢٦٠-٢٦١.

(٣) الآملى حسن زادة، سرح الميرون فى شرح الميرون، إيران: مركز انتشارات، ط ١، ١٤٢١، ص ٦٢٥.

موجود من الأشياء خارج الذات، وهو ما ينعت بالعلم الحسولي، وقد يكون «أمراً عينياً وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتنا اللازمة، فإننا ندرك ذواتها بعين صورتنا التي نحن بها نحن، لا بصورة زائدة عليها، فإن كل إنسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة، ولو كان هذا الإدراك بصورة حاصلة في نفسنا لكان كلية، وإن مجموع كليات جملتها تختص بذات واحدة إذ مع ذلك لا يخرج نفس تصويره عن احتمال الصدق على كثيرين»^(١).

إن ما يتميز به العلم الحسولي هو «أنه لا يقسم إلى تصور وتصديق، لأن مقسم هذين القسمين هو العلم الحسولي، لهذا لا يمكن أن يكون من البديهيات أو الكسبيات، لأن صفة البداهة والكسب من صفات التصور والتصديق، كذلك لا نجد للصدق والكذب والشك والترديد محلاً في العلم الحسولي، لأن هذه الموارد تكون صادقة فقط في العلم الحسولي فهناك يجب أن يتطابق الإدراك مع المدرك»^(٢).

ويؤكد صدر الدين الشيرازي على أصالة العلم الحسولي، في كتابه الأسفار، ويرد ويفند تصورات الذين يرون أن العلم صورة تنطبع عند العقل، كما يرد على القول الذي يرى أن العلم حسولي، فيؤكد أن العلم ليس من الماهية وإنما هو نوع من الوجود، وهو الوجود الذهني، يقول: «قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على أن الأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل

(١) الآملي حسن زادة، النور المتجلي في الظهور الظلي، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٧، ص ٥٢.

(٢) شهرام بازوكي، المعرفة العرفانية عند الملا صدرا، المحجة، عدد، الصفر، ٢٠٠١، ص ٤٦.

واحد من الناس وجوداً أو ظهوراً آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية»^(١).

وفي تعليقه على الأسفار يقول الطباطبائي محددا ما يقصده الشيرازي بالوجود الذهني «أن الوجود الذهني الذي هو أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجي والذهني إنما يتحقق بالقياس وهو قولنا: الوجود إما أن يترتب عليه الآثار وهو الخارجي، وإما لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها وهو الذهني [...] فالوجود الذهني إنما هو ذهني من جهة مقابله الوجود الخارجي، وعدم ترتب آثاره عليه»^(٢).

خلاف ابن سينا والفلسفة المشائية عموما التي تنظر إلى العلم الحضورى على انه علم الشيء بذاته، نجد الشيرازي قد نهج مسلك السهروردي، فنظر إلى العلم الحضورى على أنه يتناول العلم المجرد بذاته، والعلاقة العلية بين العلة والمعلول. «إن العلم بالعلة التامة أو بجهتها المقتضية يوجب العلم بالمعلول، بل ثبت أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه»^(٣). وحيث أن وجود الله هو وجود يتسم بالكمال، فإن علمه هو كذلك يتميز بالكمال؛ لأن علم الله بالأشياء هو علم حضوري وليس بالعرض أو ارتساما لصور الأشياء كما يعتقد المشاؤون، وإنما هو علم ينصب على ذات الأشياء. فعلمه تعالى بذاته هو علم بجميع الأشياء. وباعتبار وجوده كالمرآة، فإن هذه الأشياء هي مثل الصور التي تنعكس على المرآة، فهي لا يمكن أن توجد خارج علمه بذاته.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٢٦٣.

(٢) الطباطبائي محمد حسين، تعليقات على كتاب الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٢٦٤.
الهامش رقم ٢.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٦، ص ١٧٨.

إذن فمن وجهة نظر صدر الدين الشيرازي، فإن «معنى كون العلم حضورياً أن تلك الصورة صارت راسخة في متن جوهر النفس بشرائها ونافذة في ذات هويتها، حتى يصير العلم عين النفس ونور حاق هويتها كما تفتن به القائلون باتحاد العاقل بالمعقول بل المدرك بالمدرك مطلقاً، على أن العلم على هذا المشرب المتعالي ليس إلا حضورياً»^(١).

قصارى القول، أن العلم يكون حضورياً حين يتحد بالعالم وجوداً، أما حين يكون محاكياً لموجودات العالم الخارجي ومرآة لها وصورة ذهنية محاكية تحصل عند النفس عن الشيء الخارجي، فهو بهذا المعنى علم حصولي ووجود ذهني. «فالعلم الحصولي عبارة عن علم ليست صورته عين الصورة العينية مثل علم النفس بأمور خارجة عن صقع ذاتها وقواها كالأرض والسماء، فإن علم النفس بكل واحدة منهما بواسطة صورة من كل واحدة منهما حاصلة في النفس، ثم إن هذه الصورة الحاصلة في النفس مطابقة لخارجها وإلا لم يكن علماً به»^(٢).

وإذا كان كذلك فالعلم الحصولي هو حصول صورة ذهنية عن الأشياء الخارجية عند العقل. ويوضح صدر الدين الشيرازي أن العلم بالشيء الواقعي قد يكون من نوع العلم الحصولي أي العلم الحادث أو الانفعالي، فيقول: «وقد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني كعلمنا بالأشياء الخارجية عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية كالسماء والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك ويقال له العلم الحادث والعلم الحصولي الانفعالي وهو المقسم إلى التصور والتصديق»^(٣).

(١) الآملي حسن زادة، سرح العيون في شرح العيون، ص ٦٢٦.

(٢) الآملي حسن زادة، النور المتجلي في الظهور الظلي، قم: مكتب الإعلام الإسلامي:

ط ٢، ١٤٢٤هـ، ص ٥١-٥٢.

(٣) الشيرازي، رسالة التصور والتصديق، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، ص ٤٣.

تبعاً لذلك، فالعلم الحسولي يتميز بكون وجود العلم مخالف لوجود الشيء المعلوم، مثل علمنا بالكتاب والقلم والشجرة والسماء والناس؛ حيث ندرك هذه الأشياء من خلال صورة ذهنية عن كل واحد منها. وبواسطة هذه الصورة الذهنية التي تكون مطابقة للوجود العيني للشيء ندرك ماهية وحقيقة هذا الشيء. واختلاف الإدراك [العلم] عن المدرك [المعلوم] هو في كون الأول لا تترتب عليه أية آثار، على خلاف الثاني الذي تترتب عليه الآثار.

فالأشياء التي توجد خارج الذات، تحضر بماهيتها لدى الإنسان المدرك لها عبر جهاز مفاهيمي يمكنه من تكوين صورة ذهنية تختزن في الذاكرة عن هذه الأشياء. لذا فما يتم تخزينه وحفظه في الذاكرة، وكذا ما يتم استحضاره كلما كانت الحاجة إلى ذلك هو صور ذهنية وليس واقع الشيء وماديته.

لذلك فالعلم الحسولي هو ما يتم إدراكه عبر جهاز مفاهيمي وصور ذهنية إدراكية عن الواقع المادي الخارجي عبر واسطة قوى النفس الحسية والخيالية والوهمية. يعني أنه علم تمثلي ترتبط فيه الذات المدركة بموجودات العالم الخارجي عبر صور ذهنية وسيطة وليس عبر اتصال مباشر. «إن للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صوراً متمثلة في الذهن لأننا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة»^(١). ويقول الشيرازي في مكان آخر. «إن غاية ما تستدعيه دلائل الوجود الذهني للأشياء الموجودة في الأعيان ليس إلا حصول معانيها ومفهوماتها في النفس دون حصول وجوداتها وهوياتها، وإلا لكان الذهن خارجاً، فالحاضر في الذهن من الجوهر والكم والأين معانيها ومفهوماتها»^(٢).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٨٠.

(٢) الشيرازي، مفاتيح الغيب، ج ١، ص ١٨٨.

وعليه فالعلم والإدراك عند صدر الدين الشيرازي هو من سنخ الماهيات وهو هيئة وكيفية نفسانية بها تنكشف الأشياء وتظهر وتخرج من الوجود المضمر إلى الوجود بالفعل. «فالعلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه، ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتاً ووجوداً في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض»^(١). وهذا يعني أن العلم وجود بالفعل خالص وغير مشوب بالعدم والغواشي، فهو الذي يكشف عن الأشياء. «العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرد عن المادة ولا إضافياً، بل وجوداً ولا كل وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوة، ولا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً»^(٢).

يتضح أن حقيقة العلم عند صدر الدين الشيرازي هي أنه وجود بالفعل، وجود خالص لا يشوبه العدم، فحقيقة العلم ليست أمراً سلبياً كما يعتقد ابن سينا ولا إضافياً كما يرى فخر الدين الرازي. فإذا كان ابن سينا يرى أن العلم أمر سلبي، فلأنه يرى أن الله عاقل ومعقول، وهذا يعني أن عاقلية ومعقولية تجرده عن المادة ولا تستلزم التعدد في ذاته ولا في صفاته وهذا ما يعتبره أمراً عديمياً. كما أن ابن سينا يعتبر أن التعقل هو تلك الصورة الذهنية التي تطابق ماهية الشيء المعقول حين

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٢٥. ويقول في مكان آخر: «العلم هو هيئة نفسانية تنكشف به الأشياء وهو غني عن التعريف لأنه أمر وجداني، بل وجود خاص مجرد عن الغواشي، والوجود لكونه أظهر الأشياء لا يمكن تعريفه، ولأن العلم هو الكاشف للأشياء، فكيف يكون غيره كاشفاً له وإلا ينقلب الكاشف بالذات منكشفاً بالعرض فلا يكون كاشفاً مطلقاً بل من وجه وقد شهدت فطرة العقول به»، مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٣٣٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٩٧.

تنطبع في النفس. وتارة يجعل ابن سينا التعقل عبارة عن كيفية وإضافة، وتارة أخرى يجعله أمراً إضافياً، وعن هذا يقول الشيرازي أن ابن سينا، «يجعل التعقل مجرد إضافة وذلك عندما بين أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه، بل لأجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسية»^(١). وهذه الأقوال تبين أن تصور ابن سينا تصور مضطرب في مسألة العقل والمعقول، وهذا التصور هو ما عمل الشيرازي على إبطاله وتفنيده.

إن حقيقة التعقل والعلم ليست كما يعتقد ابن سينا، وإنما هي في نظر الشيرازي حضور جميع جوانب المدرك عند المدرك، وهو ما يفيد أن العلم الحصولي يرجع ويؤخذ باستمرار من العلم الحضورى الذي يحصل للمدرك. وهذا ما يوضحه أحد شراح فلسفة صدر الدين الشيرازي، وهو صاحب كتاب نهاية الحكمة، حيث يقول: «العلم الحصولي اعتبار عقلي يضطر إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مجرد مثالي أو عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرك وإن كان مدركاً من بعيد»^(٢).

٣ - أفعال النفس

فما تتميز به النفس الإنسانية وباعتبار أنها مادية الحدوث، هو أنها في بدايتها تعلم ذاتها وقواها النفسية علماً حضورياً. ولكن لا يحصل لها إدراك أشياء الواقع الخارجي بالعلم الحصولي، وإنما يكون لديها

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٨٥.

(٢) الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٩٦-٢٩٧.

استعداد لتعلم وتذكر أشياء العالم الخارجي. وهذا ما يعني أنه «يحصل المعلوم للعالم في الوجود عن طريق الحضور أولاً ثم يشرع بعد ذلك إلى إدراك ماهية ذلك الموجود وآثاره الخارجية»^(١).

إذن فحين يحصل للنفس علم بأشياء العالم الخارجي، فإن هذا العلم الذي هو علم حصولي يعرف التوسع والتراكم والبناء والشدة نظير ما تعرفه الأجسام من تمدد وتوسع وتغير وفق قاعدة الحركة الجوهرية.

وحيث أن ابن سينا يرفض اتحاد العاقل والمعقول، ويرى أن الوجود ليس اتحاداً وإنما هو عبارة عن انضمام المعقول للعاقل، فإننا نجد أن الشيرازي في إبطاله ورفضه لتصور ابن سينا^(٢)، يؤكد على اتحاد العاقل والمعقول، فلأن هذا الاتحاد يجسد ما يميز النفس من حيث أنها في عين وحدتها كثيرة وفي عين كثرتها واحدة. إن التمييز بين العلم الحضورى والحصولي يرتبط أساساً بعلاقة الذات بموضوع المعرفة. فحين يدرك الإنسان حالات ذاته مما يرتبط بصغره ونشأته دون أن يكون ذلك خفياً، ودون أن تكون الصورة الذهنية هي أداة التوسط، في هذه الحالة يكون العلم علماً حضورياً. «إن علم النفس بقواها وآثارها المختصة كعلمها بذاتها يكون بالحضور، وإن كان قد يكون بالحصول أيضاً، لكن الأول على سبيل الوجوب الدائم، والثاني على الجواز الوقتي»^(٣).

(١) شهرام بازوكي، المعرفة العرفانية عند الملا صدرا، المحجة، عدد، الصفر، ص ٥٠.

(٢) لمزيد من التوضيح بخصوص تفنيد الشيرازي لأفكار ابن سينا لاتحاد العاقل والمعقول، وتأكيده الشيرازي خلاف ابن سينا على هذا الاتحاد يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ٣، ص ٣٢٤ وما بعدها، وكذلك رسالة اتحاد العاقل والمعقول، ص ٢٢.

(٣) الشيرازي، أجوبة المسائل الكاشانية، ضمن مجموع رسائل فلسفية، ص ١٨٧-١٨٨. وانظر كذلك كتاب الأسفار، ج ٦، ص ١٥٥.

أما حين يتعلق الأمر بالموضوع الخارجي، ونكون أمام صور ذهنية، وتصورات تحصل لدى الإنسان بالتدريج عن أشياء هذا الموضوع الخارجي؛ فإن هذا هو ما ينعت كما سلف ذكره بالعلم الحسولي أو الوجود الذهني.

فما يحضر عن الموضوع وأشياء العالم الخارجي هو ماهية الأشياء باعتبارها معاني ومفاهيم وصورا ذهنية لا تترتب عليها آثار في الخارج، يقول الشيرازي: «إن ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها، فمعنى الجسمية مثلاً مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد وله وجود في الخارج، ووجود في العقل، فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود. وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية»^(١).

هذا وإن مختلف الصور الذهنية والإدراكات التي هي ترجمة وتمثل لأشياء العالم الخارجي، هي من إيجاد النفس الإنسانية التي لها القدرة على إبداع مختلف الصور العقلية المجردة والحسية. بمعنى أن النفس الإنسانية تستطيع أن توجد وتبدع الصور العقلية بمختلف أنواعها، القائمة بالمواد أو القائمة بذواتها.

فالنفس الإنسانية حسب صدر الدين الشيرازي يكون لها «اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت، وعالم القدرة [...] فلها اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد»^(٢). إذن فالعلم الحسولي هو كل إدراك ينصب على أشياء العالم الخارجي فتكون هذه الإدراكات والصور

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٩٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٢٦٤-٢٦٥.

محاكية لهذا الوجود الخارجي وتمثلاً ومرآة له، حيث تحضر مكوناته ووقائعه وتنكشف للذهن والنفس عبر الصور المجردة. بمعنى أن الوجود الذهني هو ما ينتقش من صور الأشياء في الذهن والتي هي محاكاة لأشياء العالم الخارجي ومرآة لها. من هنا فهي بحصولها في الذهن تصوير نوعاً من الظهور والكشف عن أشياء العالم الخارجي، أي أنها «عبارة عن ظهور لماهية وذات الشيء»^(١).

العلاقة إذن بين هذه الصور الذهنية والأشياء في العالم الخارجي، هي علاقة تعرف نوعاً من التطابق، مما يعني أن حقيقة إدراكاتنا وعلمنا هي في مدى مطابقتها لموضوعها، أي لأشياء العالم الخارجي، وإن كان أن هذه الصور الذهنية وأشياء العالم الخارجي هما في الحقيقة متغيرتان وغير متطابقتين على مستوى الملاحظة للوجود. معنى ذلك أنه يمكن القول بالتطابق بين الصور الذهنية وأشياء العالم الخارجي حين تكون الأولى هي مرآة ومحاكاة للثانية. ولكن نقول بالتغير وانعدام المطابقة حين تكون الصور الذهنية عن الأشياء لا وجود لها بالفعل، أي حين يكون ما في العالم الخارجي من موجودات هو عبارة عن ذوات أخرى، فيحصل أن التغير والتقابل وعدم التطابق هو ما يحكم ويطلع العلاقة بين العاقل والمعقول.

إذا كان الكائن الإنساني هو الكائن الوحيد الذي بإمكانه أن تحصل لديه ماهيات في ذهنه حين يتصور ويدرك موجودات العالم الخارجي، فإن الشيرازي يرى أن للموجودات غير وجودها الخارجي والموضوعي الذي يمكن الكشف عنه ومعاينته وجوداً وظهوراً آخر يحصل على مستوى الإدراكات العقلية والصور الحسية وهو ما ينعت بالوجود الذهني

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣١٣.

أو الظهور الظلي. «فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته»^(١). ويقول في مكان آخر من رسالته «المسائل القدسية»: «فهذا الوجود للأشياء والماهيات الذي لا يترتب بحسبه عليها آثارها المختصة عندما تتصورها النفس وتكون حاضرة في عالم النفس وإن قطع النظر عن الخارج، تسمى وجوداً ذهنياً وظلياً ومثالياً وذلك الآخر المترتب عليها بحسب الآثار تسمى وجوداً خارجياً وعينياً وأصيلاً»^(٢). ذلك أن النفس تبدع الصور الذهنية، وهذه الصور حين تحضر في الذهن محاكية الوجود الواقعي، تشكل ما يسمى بالوجود الذهني، هذا الوجود الذي لا يرتبط عند صدر الشيرازي بثنائية الجوهر والعرض، وإنما هو صورة عقلية تتحدد بالوجود ذاته وفي هوية معه.

وباعتبار أن الوجود الظلي إدراكات وصور ذهنية تنتقش في الذهن محاكية الوجود الموضوعي، فإن «كل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها»^(٣).

وعليه، فإذا كان تصور الشيرازي بصدد الوجود الذهني وإبداع النفس لصور عقلية محاكية للموجود الواقعي، إذا كان هذا التصور مؤسساً على مبدأ أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإن الإشكال الذي يمكن أن يترتب عن هذا، هو أنه إذا تم اعتبار عملية التعقل عملية إدراك

(١) الشيرازي، سه رساله فلسفي، المسائل القدسية، قم: مركز انتشارات دفتر تليغات إسلامي، [مقدمة وتصحيح وتعليق، الاشتياني جلال الدين] ص ١٩٤، وانظر كذلك الأسفار، ج ١، ص ٢٦٣. وورد نفس القول في، رسالة المسائل القدسية، ص ٢١٧.

(٢) الشيرازي، المسائل القدسية، ضمن سه رساله فلسفي، ص ٢٢٠.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٢٦٥.

للماهية من خلال الصور الذهنية التي تحصل للنفس، فإنه بمجرد ما يتم هذا التعقل تصير الموجودات الواقعية لاشيء، أي عدما، بمعنى أنها تتلاشى وتضعف بل تنمحي شيئيتها وماديتها، فتصبح معقولات النفس والموجودات العينية ماهيات. هذه الماهيات التي يمكن أن تكون لها ظهورات مختلفة تجعلها تتجرد من مختلف أنحاء الوجود.

وهذا التصور هو ما كان صدر الدين الشيرازي يقول به ويدافع عنه^(١). قبل أن يكتشف تجدد وتغير وتعاقب واشتداد الوجود بفعل الحركة في الجوهر. إذن فقد تبين أن الماهيات تتعلق بالموجودات العينية وليست مستقلة بذواتها، «فمراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات، ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده، وليست هي أمور مستقلة بحيالها وهويات مترأسة بذواتها بل إنما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة»^(٢).

يتضح إذن أن الإدراك والتعقل قد يكون حضورياً، حيث أن الذات المدركة يحصل لها الوعي بذاتها وبمشاعرها وحالاتها. وقد يكون هذا الإدراك حصولياً أي إدراكاً لأشياء وموجودات خارجية حين تبدع النفس صوراً عقلية هي مرآة لما هو موجود في العالم الخارجي، صوراً ذهنية هي إدراكات عقلية ومشاعر حسية أي ماهيات الأشياء ومعانيها التي تحصل في الذهن وهو ما يصطلح عليه بالوجود الذهني أو الظهور الظلي.

(١) يقول الشيرازي مؤكداً على هذا، «وإني كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين «الأسفار، ج ١، ص ٤٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٤٩.

إن ما يمتاز به الإنسان حسب صدر الدين الشيرازي هو أنه كائن يتطور بشكل طبيعي ومتدرج مع حفاظه على ماهيته وتشخصه كإنسان. ولكن في تطوره هذا عبر مراحل يبدأ يتدرج من الطفولة حتى فترة الشيخوخة. كما يرى الشيرازي أن الإنسان حين يخضع للموت، فلأن نفسه تسعى لتحقيق الكمال والاستقلال في الوجود. «إن الموت طبيعي [...] لأن القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى»^(١) ذلك أن كمال النفس في نظره، هو في الانتقال من الوجود الدنيوي إلى الوجود الأخروي بفعل حركة متدرجة وجوهرية في جسم الإنسان. «فالنفس الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل، إما في السعادة العقلية الملكية أو في الشقاوة الشيطانية، أو السبعية أو البهيمية، انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع، وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت»^(٢).

ويعتبر الشيرازي موت البدن حالة طبيعية، وهو يعني أن تفارقه النفس وتترك استعمالها وحلولها فيه لتنتقل من القوة إلى الفعل وذلك حين تعيش في نشأة ثانية في الآخرة سواء كانت سعيدة أو شقية أو مستفيدة من مغفرة الله^(٣). «إن الموت حق لأنه أمر طبيعي منشأه أعراض النفس عن عالم الحواس وإقبالها على الله وملكوته وليس هو أمراً يعدمك بل يفرق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة»^(٤).

ويرى الشيرازي أن الإنسان حين يخضع بدنه للموت، فلا يعني

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٨، ص ١٠٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٨، ص ١٠٧. وانظر كذلك كتاب، الشواهد الربوبية، ص ٢٨٣.

(٣) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب «الأسفار»، ج ٨، ص ١٠٧.

(٤) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢٨١.

ذلك أن بدنه هذا يوم الحشر يختلف عن البدن الذي مات، فالمعاد في يوم المعاد هو نفس وبدن الشخص بعينه رغم ما يمكن أن يتغير في مقدار ووضع ومختلف طبائع وتشخصات البدن.

إذن ففي الدنيا والآخرة لا يختلف جوهر الإنسان فهو واحد رغم تبدل وتباين الصور التي تتعلق بالبدن بحسب الأعمال والأفعال. «النفوس الإنسانية باقية بعد موت البدن الطبيعي [...] فلا محالة لها وجود، لا في هذا العالم ولا في عالم التجرد المحض، فهي موجودة في عالم متوسط بين التجسم المادي والتجرد العقلي»^(١).

يعني هذا أن النفس في وجودها تقع في وسط بين عالم المادة وعالم العقل، «فكانها برزخ جامع بين العالمين، حجاب حاجز بين الدارين، وباب في سور مضروب به بين النشأتين»^(٢). فهي تربط بين العالمين بفعل التوسط، حيث أنها مادية وبسبب تعلقها بعالم الأجسام وحاجتها إلى البدن تصير ظللمانية فيعتربها النقص والضعف وتحجب عنها الإدراكات. ولكن إذا ارتاضت ذاتها بالتدبر والتفكر والعمل واكتساب الأعمال والاعتقادات المحمودة والشرعية، تتجرد وتستغني عن المادة وترقى إلى استكمال ذاتها وتحقيق الكمال الأخروي من محبة واشتياق إلى الفاعل المطلق؛ لأنها من عالم النور والمعرفة ومن سنخ الملكوت. إذن فهي في حدوثها وتصرفها جسمانية وفي تعقلها وإدراكاتها وبقائها روحانية، يقول الشيرازي: «فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل؛ فتصرفها في الأجسام

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢٦٧؛ كذلك المبدأ والمعاد، ص ٣١٣.

(٢) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٧١.

جسماني وتعقلها لذاتها وذات جاعلها روحاني»^(١). ويقول في مكان آخر «وأول ما تتكون من نشأتها قوة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حساسة على مراتبها ثم مفكرة ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظري بعد العملي على درجاته من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل والعقل الفعال وهو الروح الأمري المضاف إلى الله»^(٢).

والنفس وبحكم نشأتها وأطوراها وأجزائها ومقاماتها وقواها وآلاتها وأفعالها وانتقالاتها وتدرجاتها، تلعب دوراً أساسياً في تحصيل العلوم والمعارف. فالنفس الإنسانية تستطيع أن تتحرر من الطبيعة والأهواء والشهوات والمعاصي التي تحجب عنها النور، وأن تصل إلى حالة من الصفاء والسعادة فتشاهد عالم الملكوت وتتصل بالعقل الفعال نور المعرفة. «فإذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الأعلى اتصلت بالسعادة القصوى، فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجائب آيات الله الكبرى»^(٣).

إذن فالنفس عند الشيرازي تنزع إلى السفر المعرفي نحو الحق، سفر تبتغي من ورائه التجرد من القيود المادية والأهواء والشهوات والملذات الحسية، فهي ترتقي «من العالم المادي والبرزخ المتوسط، فالعالم

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٨، ص ٣٤٧؛ كذلك رسالة اتحاد العاقل والمعقول، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، ص ١٥٠.

(٢) الشيرازي، كتاب العرشية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، ٢٠٠٠، [تصحيح وتعليق، فائق محمد خليل اللبون فؤاد دكار]، ص ٣٣.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٢٥، كذلك الأسفار، ج ٧، ص ٢٤.

الإلهي العلوي، أو بصيغة أخرى: عوالم الطبيعة والخيال والعقل، فكلما ارتقينا في هذا السلم نبتعد عن كدرات المادة وشروطها الأصلية ونقترب من عالم الكمال والسعادة^(١)، والكمال والسعادة هما في تحصيل المعارف الحققة.

انطلاقاً من هذا نجد أن صدر الشيرازي يرى أن ما يميز النفس الإنسانية هو أنها جوهر محرك روحاني وبسيط وغير مادي وغير فان، فهي جسمانية في حدوثها وروحانية البقاء والتعقل. إنها جوهر متحرك وكمال أول لجسم طبيعي آلي لبثه الحياة في الجسم واستعماله من أجل تفعيل آلياتها وقواها وتحقيق كمالاتها^(٢). فهي «كل القوى وهي مجموعها الوجداني ومبدؤها وغايتها»^(٣). وإن كان أن هذه القوى تخضع للتقديم والتأخير في استعمالها ووظائفها وموضوعاتها. رغم أن وظائفها هذه منها ما هو مشترك بين الحيوان والنبات كالتغذية والنمو والتوليد ومنها ما هو خاص بالحيوان كالإحساس والتخيل والإرادة، ومنها ما يقتصر على الإنسان فقط كالتعقل والتذكر ومختلف العمليات التي تصدر عن العقل.

وللإشارة فإن الوظائف الثلاث الأولى [التغذية، النمو، التوليد] هي

(١) ميغيل خوسي بويرتا فلشيز، طبيعة النفس وقواها عند الملا صدرا الشيرازي، مجلة دراسات عربية عدد ٩-١٠، ١٩٩٩، ص ٩٧. وقد أورده لكراري عبد الباسط، في كتابه، دينامية الخيال مفاهيم وآليات الاشتغال، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط ١، ٢٠٠٤، ص ١٤٩.

(٢) يقول الشيرازي: «إن النفس كمال أول لجسم طبيعي ولا كل جسم طبيعي إذ ليست النفس كمالاً للنار ولا للأرض، بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس والحركة الإرادية»، الأسفار، ج ٨، ص ١٦.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٨، ص ٥١.

وظائف بيولوجية. وحين يجعلها الشيرازي من وظائف النفس يكون بذلك وفيما لتصور الذين سبقوه من الحكماء، حيث لم يتمكن من التمييز بين ما هو بيولوجي وما هو نفسي من هذه الوظائف، ولعل هذا الجمع والخلط، هو ما يعتبر من مكامن التهاافت في تصور صدر الدين الشيرازي، ولكن دون أن يقلل من جدة وقوة تصوره بصدد الظواهر النفسية التي تناولها بالتحليل المستفيض.

وكما يلاحظ خوسيه ميغيل، فإن الشيرازي، وإن كان «يتبنى تعريف النفس المعروف والمتداول بين الفلاسفة المسلمين الذاهب إلى أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة؛ فهو مع ذلك لم يفسر هذا التعريف تفسيراً أرسطياً صرفاً بل عرفانياً»^(١).

ويرى صدر الدين الشيرازي أن النفس الإنسانية تتجمع فيها جميع القوى وتتحد بها وتفعل من أجلها. وكما سلف فالنفس الإنسانية هي كل القوى، وما يجعل بعض هذه القوى تتفاضل عن البعض الآخر هو حركيتها وعوارضها الإنسانية من تقدم وتأخير وتدرجها وتعلق بعضاً ببعض وارتباط كل واحدة منها بموضع وعضو معين في الجسم، حيث أن القوة النباتية ترتبط بالكبد والحيوانية بالقلب والإنسانية بالدماغ. «تنقسم النفس أولاً إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع أخرى: نفس نباتية موضعها الكبد ونفس حيوانية موضعها القلب ونفس إنسانية سلطانها في الدماغ»^(٢).

والمقصود بهذه الأخيرة هو القوة العقلية وهي بدورها تنقسم إلى

(١) ميغيل خوسيه، م.ن، ص ٩٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٨، ص ١٢٩.

قوتين نظرية وعملية^(١)، ما يطبعهما هو الترابط وعدم انفصال إحداهما عن الأخرى.

فالقوة العقلية النظرية تعمل على تحصيل المعارف والتصورات والتمييز بين الصواب والخطأ فيما يتم إدراكه وتعقله. أما القوة العقلية العملية فهي لاكتساب الصناعات أو فعل الخير أو الشر أو الحكم بقبح أو جمال ما يفعله أو يتركه الإنسان حين يسلك وينسج مختلف علاقاته الاجتماعية.

إن هذه القوى، وإن كانت كثيرة ومتباينة في دلالاتها وأفعالها وحركاتها، فهي توجد في الإنسان وجوداً نفسانياً واحداً، يقول صدر الدين الشيرازي: «إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري، والشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل، إنسان نفساني بالقوة، تم تصوير نفسه مدركة للأشياء بالفكر والروية مستعملة للعقل العملي. وهكذا إلى أوان البلوغ المعنوي والرشد الباطني، باستخدام الملكات والأخلاق الباطنة وذلك في حدود الأربعين غالباً»^(٢).

٤ - أنواع العقول وأفعالها

وهذا ما يعني أن هذه القوى تشكل بناء لتطور الوجود الإنساني وارتقائه التدريجي عبر مراحل متكاملة ومتراطة يكون فيها الانتقال والتدرج من مرحلة الوجود الجسماني حتى تصل درجة الوجود المفارق

(١) لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى كتاب، الأسفار، ج ٣، ص ٤١٨-٤١٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٨، ص ١٣٦.

تبعاً لطبيعة ونوعية المعرفة التي يتم تحصيلها، مما يعني أن العقول أنواع يحصرها الشيرازي فيما يلي :

أ - العقل الهولاني: إذا كانت النفس خالية من الإدراكات والصور، وكانت ذات قابلية واستعداد لتلقي جميع الصور والمعقولات سميت عقلاً هولانياً أي عقلاً بالقوة «وهو ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوها عن كل صورة. ولهذا يقال: [المرتبة الأولى من العقل] العقل الهولاني إذ لها في هذه المرتبة وجود عقلي بالقوة»^(١).

ب - العقل بالملكة: أما حين تتكون النفس من صور وإدراكات، وكانت هذه الإدراكات مما يمكن لجميع الناس تحصيله ويشترون فيه من أوليات ومبادئ وصور محسوسة وصور متواترة مثل الكل أكبر من الجزء، والواحد نصف الاثنين. وباعتبار أن هذه الأوليات هي أساس اكتساب النظريات، فإنه في هذه الحالة تسمى النفس عقلاً بالملكة؛ حيث تكون «لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل، وإنما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلاً بالفعل لأن الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بإدراك الأوليات والمفاهيم العامية»^(٢).

ج - العقل القدسي: وإذا تميزت النفس الإنسانية في هذه اللحظة بكثرة البديهيات والأوليات وعظم استعدادها وقابليتها لأن تتلقى المعارف العقلية وكأنها حسب وصف الشيرازي قطعة كبريت توشك أن تشتعل بفعل حرارتها. إن مثل هذا الإنسان الذي يكون استعداد شديداً وذهنه ثاقباً فيدرك الأشياء بسرعة فائقة دون احتياج إلى وسائط. بمعنى

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢٠٢.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٢٠.

أنه يستطيع حدس الحقائق والنتائج، وهو استعداد يتفاوت فيه الناس. إنه إذا ما حصل مثل هذا الاستعداد في الإدراك والاستنارة وقبول الإفاضة، سميت النفس عقلاً قدسياً. «فالنفس القدسية يقع الحد الوسط لها في الذهن أولاً ويتأذى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدماً على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادئ اللمية»^(١).

د - العقل بالفعل: ولكن حين تشتمل النفس على إدراكات أرقى من الأوليات أي تكون إدراكاتها من نوع النظرية فتتمكن من استعمالها للبرهنة والتعريف والقياس والتمييز وتكون لديها القدرة على استحضار هذه النظريات بتوجيه الذهن إليها، فإنه في هذه الحالة تسمى النفس عقلاً بالفعل. «وإنما سمي بالفعل لأن للنفس أن تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجسم، وذلك لتكرر مطالعتها للمعقولات مرة بعد أخرى وتكثر رجوعها إلى المبدأ الوهاب واتصالها به كرة بعد أولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله والاتصال به، فصارت معقولاتها مخزونة في شيء لها كالأصل»^(٢).

مما يعني أن العقل بالفعل هو عقل معرفي، عقل حصول المعقولات والنظريات وفعل التعقل أي أنه يشكل مرتبة تعقل النفس للنظريات وبنائها للمعرفة التي تستنتجها من الأوليات، وبذلك فهو كمال أول للقوة العاقلة وكمال ثاني بالمقارنة مع العقل بالملكة الذي هو عقل

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٨٧. وكذلك الأسفار، ج ٣، ص ٤٢٠.

(٢) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢٠٦، وكذلك، الأسفار، ج ٣، ص ٤٢٠. وبالحرف ورد نفس القول في كتاب، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٦٠٨. كما يمكن الرجوع إلى، رسالة اتحاد العاقل والمعقول، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، ص ١٣٢.

المبادئ، وهو ما يجعل العقل بالفعل صورة للذات ومادة للعقل المستفاد.

هـ - العقل المستفاد: ذلك أنه إذا كان العقل بالفعل عقل المعرفة والمعقولات، فإن هذه المعرفة لا تحضر أمام النفس بالفعل. وحتى تصبح كذلك فتكون حاضرة ومشاهدة ومتأملة بالفعل، ينتقل العقل بالفعل إلى المرتبة الأعلى أي أنه يحصل الكمال الثالث فتصبح النفس في هذه الحالة عقلاً مستفاداً. «وهو بعينه العقل بالفعل إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال وسمي به لاستفادة النفس إياه مما فوقها»^(١).

و - العقل الفعال: والنفس الإنسانية في رقيها وتدرجها من كمال إلى آخر ومن صورة إلى صورة ووصولها إلى هذه المرتبة، مرتبة العقل المستفاد، فإنها إن استطاعت مشاهدة الصور في المبدأ المفيض لها سميت عقلاً فعالاً.

والعقل المستفاد يشبه إلى حد ما العقل الفعال رغم أنهما يختلفان على مستوى طبيعتهما. «فالعقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار»^(٢). في حين أن العقل الفعال «صورة لم تكن في مادة أصلاً ولا يمكن إلا أن تكون مفارقة»^(٣).

يعني هذا، أن الصفة المميزة للعقل الفعال وباستمرار هي المفارقة والتعالي. ويختلفان ثانياً في كون ترتيب صور الموجودات في العقل

(١) الشيرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٦٠٩. وكذلك، الشواهد الربوبية، ص ٢٠٦. والأسفار، ج ٣، ص ٤٢٠-٤٢١.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٦١.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٦١.

المستفاد يخضع لقاعدة الأشرف فالأشرف. أما ترتيبها في العقل الفعال فهو يخالف هذا النظام. «وذلك لأن أوائل المعقولات ها هنا أخس وجوداً، وكل ما هو أخس وأضعف وجود فهو أقدم وجوداً»^(١). فإذا استطاعت النفس الإنسانية تحقيق نوع من الصفاء والصلاح والطهر بتخلصها وتجردها من كل ما يكبلها من الشهوات والملذات، فتمكنت من تحصيل المعقولات والإدراكات والمعارف اعتماداً على الأوليات والبديهيّات، فإنها تستطيع أن تصل إلى مرتبة يشرق فيها نور العقل الفعال على معقولاتها وصورها الوهمية والخيالية لتصبح موجودة بالفعل، ذلك «أن فعل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند إشراقها على العين وعلى مبصراتها»^(٢).

إذن فالنفس الإنسانية تحقق كمالها ووجودها وفعليّة صورها ومعقولاتها بالعقل الفعال واتصالها به. ويرى الشيرازي أن هذا العقل قد تمت تسميته بالفعال لأسباب ثلاثة هي، أولاً، كونه موجد النفس ومخرجها كعقل ومعقولات من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. ثانياً، لأنه كل الموجودات وكل المعقولات، فلا وجود لشيء فيه بالقوة. «إن العقل الفعال في أنفسنا هو كل الموجودات، بمعنى إن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في بالعالم»^(٣). ثم ثالثاً، أنه هو موجد العالم وأشياءه ومبدأ جميع الصور التي فاضت منه على مواد هذه الموجودات^(٤).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٦٤.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ١٤٣.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٢٦.

(٤) لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٨.

٥ - تحولات العقل الفعال

بناء على ما سبق، يمكن القول أن إشكالات عديدة تثيرها طبيعة وكيفية وجود وحصول العقل الفعال وتعقله ووظيفته وعلاقته بالعقل بالقوة والموجودات والحقائق.

تتسم طبيعة وجود العقل الفعال بكونه يوجد على كيفيتين وفي وضعيتين مختلفتين، فهو يوجد في ذاته، ويوجد في النفس الإنسانية، يقول الشيرازي: «إن للعقل الفعال وجوداً في نفسه ووجوداً في أنفسنا»^(١). فحين يوجد في نفسه، يكون واحداً غير متعدد لأن وحدته أنموذج لوحدة الحق، كما يكون بسيطاً ومفارقاً للمادة ولوابعها ومقولاتها. «فالعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلاً، ولا يمكن أن يكون إلا مفارقة»^(٢)، وسبباً فاعلياً ومتقدماً على الممكنات. «إن العقل الفعال مع كونه سبباً فاعلياً للنفس الإنسانية ومتقدماً عليها كذلك غاية مترتبة على وجودها وكمالها، وثمرة حاصلة من استكمالها وانتقالها من أدون حالها إلى أعلى منازلها في ارتحالها»^(٣). فهو كل الموجودات وهو من نوع ما هو عقل بالفعل. والنظر فيه من حيث وجوده هو من مسائل العلم الإلهي، فتعقله شامل مطلق. وما يطبع صور الموجودات في العقل الفعال هو أنها غير منقسمة فيه. في حين أنها في المادة منقسمة^(٤).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ١٤١. وكذلك، الشواهد الربوبية، ص ٢٤٥؛ وانظر

كذلك، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٦٦٥.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٦١.

(٣) الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، ضمن مجموعة رسائل فلسفية، ص ٣٢٨.

(٤) توضيحاً لهذه الفكرة يقول الشيرازي: «وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير

منقسمة، وهي في المادة منقسمة»، الأسفار، ج ٣، ص ٤٦٥.

فتعقله ومعرفته «عندما يكون مفارقاً لإنسان، تكون معرفة مطلقة شاملة أزلية ومتصلة، لكن عندما يكون فينا تكون معرفته جزئية وزمنية ومتقطعة»^(١). أما حين يوجد في النفس الإنسانية، فإن وجوده يكون متعددًا ومتحولًا، لأنه صورة للنفس الإنسانية، ولأن شأنه هو إخراج العقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل والمعقولات بالقوة والمتخيلات لتصير موجودة بالفعل. إن وظيفته هي جعل النفس الإنسانية تستكمل وجودها وكمالها بالمعارف والعلوم والتجرد عن المادة، بما ينتقشه ويشرقه ويصوره من حقائق في النفس، وهو ما يجعل فعله حسب الشيرازي شبيهاً بفعل القلم حتى سمي بالقلم، يقول: «وإنما سمي العقل الفعال قلماً، لأن شأنه تصوير الحقائق في ألواح النفوس وصحائف القلوب، وبه يستكمل النفوس بالصور العلمية ويخرج ذاتها من القوة إلى الفعل، كما بالأقلام تنتقش الألواح والصحائف وتتصور مادتها بصور الأرقام ونقوش الكتابة»^(٢).

ويرى صدر الدين الشيرازي أن علاقة العقل الفعال بالعقل الهولاني الذي يوجد بالقوة، وفعله فيه وفي النفس وصورها، يشبه فعل الشمس في العين المبصرة «فنسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة»^(٣).

فإذا كانت الشمس بإشرافها تفيد العين فتجعلها تبصر بالفعل الأشياء

(١) المصباحي محمد، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، أو صدر الدين الشيرازي بعبون رشدية، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٦، ص ٣٧.

(٢) الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٨٧.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٦٢؛ الأسفار، ج ٩، ص ١٤٣-١٤٤.

وتميز بين الألوان والأعراض والأشكال والهيئات، حيث أن العين تتمكن من رؤية النور ذاته الذي هو سبب هذه الرؤية كما تتمكن من أن تبصر الشمس مصدر هذا النور، ورؤية الأشياء التي كانت مغطاة ومخفية بحلقة الظلام، بعد أن كشفتها أشعة الشمس وأخرجتها من الظلمة إلى الضياء.

إذا كان ذلك كذلك، فإن نسبة العقل الفعال وعلاقته بالعقل الهولاني، هي أنه يفيد هذا الأخير وجوداً ما ويجعله والنفس الإنسانية تستطيع أن تميز المكتسبات والصور، وبه تصير المعقولات والماهيات موجودة ومعقولة بالفعل. يعني هذا أن فعل العقل الفعال يقتصر على جعل العقل الهولاني والنفس الإنسانية قادرة وذات قابلية واستعداد لتلقي المعقولات والعلوم؛ وذلك لأن الشيرازي ينعت العقل الفعال بأنه ليس جسماً ولا قوة في جسم، وإنما هو جوهر وجوده أشرف من وجود النفس.

تعباً لذلك، فالعقل الفعال حافظ فاعل والنفس الإنسانية مدركة ولها استعداد لقبول ما يفاض عليها وما ينتقش فيها من معرفة ومعقولات. وتتضح هذه الفكرة حين «وصف الشيرازي العقل الفعال بصفة»الحافظ»، بينما نعت النفس بـ«الدراكة»بحكم أن لفظ الحافظ قريب من معنى الخالق، بينما يشير لفظ الإدراك إلى القدرة على القبول فقط^(١). حيث يقول: «إن الحافظ فاعل والمدرّك قابل فيمتنع اتحادها، ولا شك أن المدرّك القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر أجل منها وجوداً، وهذا النحو من الوجود عقل فعال»^(٢). إذن كيف تتم عملية التعقل وتحصيل المعرفة؟

(١) المصباحي محمد، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، ص ٣٨.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ١٤٢.

سبق التأكيد على أن حقيقة التعقل والعلم عند صدر الدين الشيرازي هي حضور جميع جوانب المعقول عند العاقل وأن حقيقة النفس ليست فعلاً سلبياً ولا تجريداً أو نزعاً لخصائص ولواحق موجود ما، ولا فعلاً إضافياً، وإنما حقيقة العلم هي أنه فعل إيجابي وجودي وحضور فعلي للموجود بدون حجاب أو غشاوة ناتجة عن تجسيم أو نقص أو عدم. «فالعلم ليس أمراً سلبياً كالتجرد عن المادة ولا إضافياً بل وجوداً ولا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علم»^(١). ولكن وحتى يتبين لنا ما يطبع تصور الشيرازي وما يميزه عن باقي التصورات، ننتقل إلى تناول أحد الإشكالات التي ترتبط بمسألة التعقل والإدراك عند صدر الدين الشيرازي وهي مسألة اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

٦ - الفعل واتحاد العاقل والمعقول

بعد أن عمل الشيرازي على تعريف العلم على أنه ليس فعلاً سلبياً وإنما هو فعل إيجابي وعبرة عن وجود، وبعد أن أثبت العلم الحضور^(٢)، أكد على أن «كل إدراك فهو باتحاد بين المدرك والمدرك والعقل يدرك الأشياء كلها، فهو كل الأشياء»^(٣). وهو ما يعني اتحاد

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٩٧.

(٢) خصص الشيرازي حوالي ٢٣٠ صفحة من الجزء الثالث من كتابه «الأسفار» لإشكال العقل والمعقول، وورد ذلك ضمن المرحلة العاشرة ومن صفحة ٢٧٨ إلى صفحة ٥٠٧، وفي الفصل السابع إلى الفصل السابع عشر، من المرحلة العاشرة تناول مسألة اتحاد العاقل والمعقول وما يرتبط بها من إشكالات. كما خصص رسالة لنفس الموضوع، هي «اتحاد العاقل والمعقول»، غير ورود هذه المسألة في ثانيا كثير من إنتاجاته مثل «الشواهد الربوبية» و«مفاتيح الغيب»، إلخ.

(٣) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢٤٤.

العاقل والمعقول، وهي من القضايا العويصة التي كانت موضوع إبداع الشيرازي والتي يدعي بأنها من الإفاضات التي ألهمه الله بها، وسهل عليه حل مغالقتها فتفرد باستنباط أصولها وشرحها والبرهنة عليها، يقول مؤكداً على هذا: «وأما على الوجه الذي سيقرّع سمعك القول به في مباحث النفس فهو نمط حقيقته أنا، وقد تفردت باستنباطه بناءً على أصول مقررة عندي، فهو نمط آخر من الكلام لا يصل إليه أفهام جماهير الأنام، لأنه مرتقى عال ومقصد شريف غال، ويحتاج دركه إلى فطرة ثانية بل ثالثة»^(١).

ومهما يكن من هذا الأمر، فإن عمق تصور صدر الدين الشيرازي لمسألة اتحاد العاقل والمعقول هو في رده وانتقاده لتصور ابن سينا الذي ينكر فكرة اتحاد العاقل والمعقول، ويرى أن العلاقة بين العاقل والمعقول في حال العلم الحسولي، أي علم الذات بغيرها، هي علاقة إضافة وحلول وليس علاقة اتحاد وضرورة. بمعنى أن الإدراك والعلم عرض يحل في النفس. كما أن قيمة تصور الشيرازي تكمن في ربط مسألة اتحاد العاقل والمعقول بالإنسان، وليس في اعتبارها كما كان سائداً عند الفلاسفة موضوعاً يضاف إلى الجوهر المجرد. إذن، فما هي التصورات التي طرحت من قبل حول هذا الموضوع والتي كانت موضوع انتقاد من قبل فيلسوف أصفهان صدر الدين الشيرازي؟ وكيف تصور الشيرازي اتحاد العاقل والمعقول؟

في فلسفة أفلاطون يمكن أن نقف على ما يوحى بمعالم عن مسألة اتحاد العاقل والمعقول، من خلال عملية التذكر. ذلك أن المعرفة

(١) الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ١٠٨؛ الأسفار، ج ٣، ص ٣١٢-٣١٣.

الحقيقية هي باتصال النفس الإنسانية بعالم المثل وتذكرها لما كانت قد
تعرفت عليه وعلمته من حقائق الوجود الحقيقية والتي تم فسادها بولادة
الإنسان وتعلقه بالحس والعوارض المادية.

كما أنه يمكن أن نقف عند بعض العبارات التي توحى بالقول بفكرة
العاقل والمعقول من خلال كتاب أثولوجيا أفلوطين حيث ورد أن «العقل
هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً، فإذا عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها،
فإن كان هكذا قلنا أن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها. فيكون
هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقي بصره على ذاته لا على غيره فيكون قد
أحاط بجميع الأشياء التي دونه»^(١).

هذا ونقف عند ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات، على
إشارات تعتبر فرفريوس تلميذ أفلوطين، من القائلين بفكرة اتحاد العاقل
والمعقول، وإن كان ابن سينا ينتقده وينعته والمشائين بعدم الفهم، حيث
يقول: «وكان لهم رجل يعرف بفرفريوس قد عمل في العقل
والمعقولات كتابا يشني عليه المشاؤون وهو حشف كله. وهم يعلمون
من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفريوس نفسه وقد ناقضه من أهل
زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»^(٢).

-
- (١) أثولوجيا أفلوطين، قم: انتشارات بيدار، ط ٣ [تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي] ص ٣٢-٣٣. ونستغرب كيف أن فيلسوف اصفهان وهو الذي امتاز بحس نقدي كبير، ويدعي أن نفسه قد فاضت عليها أنوار الملكوت فاطلع على الأسرار وحلت أمامه الكثير من المغالقات فيفسر له فهم ما كان لبسا وغموضا، نستغرب كيف لم ينتبه إلى خطأ نسبة كتاب الأثولوجيا إلى أرسطو وعدم إدراكه أنه لأفلوطين في الوقت الذي اعتمد الفحص والنقد والتجريح والاستدلال في أخذه واقتباسه لآراء من سبقوه من الفلاسفة.
- (٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط السابع، قم: النشر البلاغية، ط ١، ١٣٧٥ هـ. ج ٣، ص ٢٩٥. [شرح نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي].

أما في الفلسفة الإسلامية فيمكن الإشارة إلى الفارابي الذي بحث في رسالته «مقالة في معاني العقل» كون العقل بالقوة الذي اعتبره من أقسام العقل الستة، هو الذي تكون النفس جزءه وإحدى قواه التي تستطيع أن تنتزع صور وماهيات الأشياء وتجردها من المادة. يقول مرتضى المطهري أن «أول شخص تنسب له هذه النظرية هو فرفوريوس، وهو من فلاسفة ما قبل الإسلام، ومن أتباع مدرسة أرسطو. وإبان المرحلة الإسلامية ناصر بعض الفلاسفة هذه النظرية وخالفها البعض الآخر. فقد كان الفارابي وصدر الدين الشيرازي من أنصار هذه النظرية، وكان ابن سينا معارضاً عنيداً لها»^(١). إلا أن هناك من يرى أن القول الأول بهذه النظرية والاستدلال عليها يرجع إلى أبي الحسن العامري، يقول حسين نصر: «القول باتحاد العاقل والمعقول يعود إلى أبي الحسن العامري الذي عاش في القرن الرابع الهجري، وقد خالف ابن سينا هذا الرأي وأحياء صدر المتألهين فاكسب معنى جديداً في سياق القول بوحدة الوجود والحركة الجوهرية»^(٢).

هذا وإن صدر الدين الشيرازي لا ينكر كون هذه المسألة قد وردت عند الذين سبقوه من الفلاسفة وأنها من أشرف وأصعب الإشكالات الفلسفية، فيقول: «فهاتان المسألتان، اتحاد العاقل والمعقول، وكون العقل الفعال كل الموجودات، شريفتان من غوامض علم الإلهيات كأنهما عينان باصرتان يبصر بقوتهما صور الأشياء [...] قد جرى ذكرهما على السنة بعض المتقدمين، وخلت عن فهم أذهان كافة المتأخرين»^(٣).

(١) مرتضى المطهري، شرح المنظومة، [ترجمة عمار أبو رغيف]، ص ٧٤.

(٢) نصر حسين، تعاليم صدر، ص ٣٢.

(٣) الشيرازي، رسالة اتحاد العاقل والمعقول، ص ٦٣.

كما أنه اعترض على ابن سينا وانتقد تصوره في إنكار هذه القاعدة معتبراً أنها مبثوثة في كتاباته^(١). ويرد الشيرازي على إنكار ابن سينا لاتحاد العاقل والمعقول فيقول: «والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والإنكار على ما ينسب إلى فرغوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات، مع أن هذا التحقيق الذي ذكره هاهنا وفي مواضع أخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد. فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون إضافتها إليه، إضافة بسيطة لا إضافة شيء له وجود غير كونه مضافاً فذلك مما يوجب أن لا يتصور بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغير في الوجود»^(٢).

إن الاختلاف بين الفلاسفة بخصوص مسألة اتحاد العاقل والمعقول، لا يرتبط بتعقل الإنسان لذاته في حال العلم الحضور، أي حال كون النفس تعلم وتشعر بذاتها وأحوالها بأن تحضر ذاتها لذاتها دون توسط، وهو ما يعني اتحاد العلم والعالم والمعلوم. وحتى ابن سينا الذي ينكر نظرية اتحاد العاقل والمعقول لا يختلف مع هذا التصور، بل يوافق عليه ويبرهن عليه بما يسمى عنده ببرهان «الإنسان المعلق في الفضاء»، والذي من خلاله يثبت اتحاد العقل والعاقل والمعقول بخصوص العلم

(١) يقول الشيرازي موضحاً هذا: «اعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول، صرح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلاً بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها»، الأسفار، ج ٣، ص ٤٣٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٦، ص ٢١٤-٢١٥؛ ويمكن الرجوع إلى كتاب، الأسفار، ج ٣، ص ٣٢٧-٣٢٨.

الحضورى أي علم النفس ذاتها بذاتها. وإنما الاختلاف بين الفلاسفة في مسألة اتحاد العاقل والمعقول، يرتبط بتعقل النفس لغير ذاتها أي أنه يرتبط بالعلم الحسولي، وهو ما كان ابن سينا يرى استحالة حصول الاتحاد فيه^(١)؛ لأن النفس جوهر واحد ثابت ومستقل وصفحة بيضاء وما يحصل لها من إدراكات وصور ذهنية يكون بالتدريج، وبواسطة قوى [الحس، التخيل، العقل]، هي آلات النفس. وأن هذه الصور الذهنية هي أعراض تحل وتضاف إلى النفس كجوهر له استعداد لقبول هذه الأعراض. وهو ما يعني عند ابن سينا الاختلاف والمغايرة بين الجوهر والعرض أي أن العاقل هو غير المعقول.

٧ - التعقل عين الوجود وصيرورة موجود

أما صدر الدين الشيرازي، فيؤكد على «أن كل إدراك فهو باتحاد بين المدرك والمدرك، والعقل يدرك الأشياء كلها، فهو كل الأشياء»^(٢). معنى ذلك أن فيلسوف أصفهان يرى أن التعقل ليس حلولاً وإضافة ولا عرضاً، وإنما هو عين الوجود وتغير وصيرورة موجود، تغير العلم كالحظة من لحظات الوجود ومرتبة من مراتبه التي تعرف الشدة والضعف، هو تغير في جوهرية النفس المدركة، وهو ما يعني التأكيد

(١) يقول ابن سينا نافياً اتحاد القوة العاقلة بمعقولاتها: «والنفس تتصور ذاتها، وتصورها ذاتها يجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولا، وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك، فإنها في جوهرها في البدن دائماً بالقوة، وإن خرج في أمورها إلى الفعل، وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي». النفس، ص ٢١٢، من كتاب الشفاء، القسم السادس، [تحقيق جورج قنواتي، سعيد زايد] القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٥.

(٢) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢٤٤.

على اتحاد العاقل والمعقول. فالاتحاد هو «صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعدما لم يكن صادقاً عليه أولاً لاستكمال وقع له في وجوده، وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع، فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد»^(١).

إذن فاتحاد العاقل والمعقول صيرورة موجود تنطبق عليه صورة ذهنية لتغير وقع له في وجوده، وهو أن النفس حين تتحول إلى وجود علمي لا تزداد أعراضها وإنما تستكمل وجودها وجوهريتها، فيكون شأن اتحاد العقل والعاقل والمعقول كشأن اتحاد المادة والصورة من حيث أن المادة تستكمل وجودها بالصور.

ويعني هذا أن كل معقول يحصل للعاقل إلا ويكون وجوده متحققاً في النفس، وليس يتحقق في مكان آخر بشكل مستقل، أي أن هذا المعقول حين يوجد في ذاته ويوجد في النفس، يكون وجوده واحداً وغير مستقل، ولا تشبه العلاقة الموجودة بين العاقل والمعقول ما يوجد من ارتباط بين الجسم والمكان. وإنما الارتباط والاتحاد بين العاقل والمعقول، هو من صنف ارتباط واتحاد العلة بالمعلول. حيث أن عين المعلول هو عين العلة ويستحيل القول بوجود أحدهما مستقلاً عن الآخر.

وبذلك يكون الشيرازي قد دحض تصور ابن سينا الذي يعتمد التميز والمغايرة في الوجود لنفي اتحاد العاقل والمعقول؛ لأنه يمكن حصول مفهومات وصور متعددة المعاني ولكن وجودها واحد. فالحيوان والناطق

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٢٥.

معنيان مختلفان ومتمايزان ويمكن أن يكون وجود أحدهما منفصلاً عن الآخر، إلا أنه يوجدان بوجود واحد في الإنسان؛ «ولو كان يجب أن يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد، فكيف تكون النفس الإنسانية مع بساطتها جوهرًا موجوداً عالمًا قادراً محركاً سميعاً بصيراً حياً، بل الذات الأحادية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الإلهية موجودة بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه أصلاً»^(١).

فالنفس حين تعقل شيئاً تصبح هي عين تلك الصورة الذهنية. وحين يميز الشيرازي بين ماهية وصورة الشيء وبين وجود الشيء، فهو يفعل ذلك ليؤكد أن العقل هو كل الأشياء، وأن المغايرة التي ترتبط بالصور الذهنية وتعددتها لا تتعلق بالمغايرة والتميز في الوجود، فتعدد صفات القدرة والإرادة والسمع والبصر التي تصدق على الفاعل المطلق، لا يعني تعدداً في وجوداتها، وإنما هي كلها تعني وجوداً واحداً.

ويوضح هذا التصور، وهو يرد على الإمام الرازي، فيقول «ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده، وقد نبهنا مراراً على أن للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية، وقد يكون لكثير من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتاً واعتباراً»^(٢).

إن العلاقة بين العاقل والمعقول هي علاقة اتحاد تتأسس على قاعدة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأن الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٢٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٥٢.

تختلف من حيث الشدة والضعف، تبعاً لحركة جوهرية ترتبط بتغير هذا الوجود وصيرورته وتجده وسيلانه.

تبعاً لذلك، يرى فيلسوف أصفهان أنه في لحظة الإدراك والتعقل كفعل للعقل، تتحدد صورة المعقول والعاقل، بل إن الصورة الذهنية التي يتم تعقلها ترتبط وتتحدد هي ذاتها بالعقل نفسه.

وعليه، فاتحاد العاقل والمعقول ينحيل على اتحاد ووحدة العاقل والوجود. هذه الوحدة التي تجسد نوعاً من العلاقة الجدلية، علاقة الفعل والانفعال بين الوجود والتعقل حيث أن الإنسان في وجوده يتطور ويتغير ويستكمل كينونته وإنسانيته تبعاً لتفاعله مع معقولاته وإدراكاته. هذه الإدراكات التي تتحدد هي كذلك تبعاً لمرتبة وشكل ونمط وجود الإنسان وطريقة تفاعله مع محيطه في إطار نوع من علاقة التأثير والتأثر، والفعل والانفعال بين المعرفة والوجود.

إن تصور الشيرازي للإدراك والعلم يرتبط كما سلف بنظرته إلى النفس التي تعلم ذاتها أولاً، وحين يحصل لها إدراك وتعقل لغيرها أي للموجودات الأخرى، فإن هذا الإدراك يعتبر توسعة لها، نظير ما يحدث للأجسام التي تتمدد وتتسع، تشتد وتضعف، تبعاً لحركتها الجوهرية. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه «لو لم يكون الجوهر النفساني الإنسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية للزم كونه دائماً متحد الوجود بالجسم النامي الحساس»^(١). وهذا التغير الذي تعرفه ماهية الإنسان باستمرار نتيجة ما يراكمه من إدراكات ومعارف، يؤكد على وجودية العلم وينفي عرضيته، كما يؤكد على العلاقة الجدلية التبادلية التي تلازم

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٨، ص ٣٤٥.

اتحاد العقل والعاقل وما يترتب عنها من تغير وتجدد وصيرورة. «فكل
تحصيل معرفي جديد يؤدي إلى تغير في ماهية العارف، ومن ثم تتغير
النفس العاقلة بتغييرها للعالم، أي بخلقها للعلم انطلاقاً من ذاتها، مما
يجعل الماهية الفردية للإنسان في تغير مستمر، طالما أن الفرد لا ينقطع
عن تحصيل معارف جديدة»^(١).

إذن فاتحاد العاقل والمعقول تجسيد لكون النفس في عين وحدتها
لها شؤونات متكررة ومتفاوتة وفي عين كثرتها واحدة، والنفس في
وحدتها جميع القوى. فحين يحصل تعقل النفس فهذا لا يعني أنها تتعقل
مدركاً، وإنما هي تتعقل نفسها، فالعلاقة بين المدرك والمدرك هي
علاقة اتحاد. والنفس في كل مرتبة تتعقل فيها صورة معقولة، فإنها تتحد
بها كما أنها تتغير من حالة القوة إلى الفعل وتكون في حركة وصيرورة
تتسم بالاستكمال والاشتداد الوجودي.

ويؤكد الشيرازي أن ما يقصده باتحاد العاقل والمعقول هو اتحاد
المدرك بالمدرك سواء كان هذا المدرك قوة عقلية أو حسية أو خيالية.
بمعنى أن ما يصدق في مجال البرهنة على اتحاد العاقل والمعقول،
يصدق على مجال الحاس والمحسوس والمتخيل والمتخيل. فالبرهان
على اتحاد العاقل والمعقول يجوز «في سائر الإدراكات الوهمية
والخيالية والحسية، حتى أن الجوهر الحساس منا يتحد مع الصورة
المحسوسة له بالذات دون ما خرج عن التصور، كالسماء والأرض
وغيرهما من الماديات التي ليس وجودها وجوداً إدراكياً»^(٢).

(١) المصباحي محمد، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، ص ٤٣.

(٢) الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ١٠٢.

٨ - فعل التعقل من التجريد إلى التعالي

إن تصور صدر الدين الشيرازي لكيفية تكون المعقولات في الذهن يخالف فيه ما قال به ابن سينا وابن رشد ونصير الدين الطوسي والسابقين من الفلاسفة؛ حيث أن تصور هؤلاء يعتمد نظرية التجريد التي تنظر وبسطحية إلى مراحل تحصيل المعقولات في الذهن. على أن الصورة الذهنية التي ترد على الذهن تتعرض لنوع من الاختزال والصقل والتجريد من المشخصات. فالصورة الخيالية هي نفس الصورة الحسية بعد أن تم صقلها وتخليصها من بعض العوارض المادية. والصورة العقلية هي نفس الصورة الخيالية بعد أن خضعت لعملية الصقل والتجريد من بعض الغواشي لتصبح صورة عقلية.

فإذا كان ابن رشد وابن سينا قد تناولا إشكال التعقل وتحصيل المعرفة من خلال تناولهما للنفس والعقل، حيث أنهما لا يفصلان بين النفس والعقل وإنما يؤكدان على الترابط بينهما، وعلى أن الحواس والعقل وسيلتان لتحصيل المعرفة، وإن كان ابن سينا يقول بوسيلة أخرى ثالثة هي الحدس، فإنه وبخصوص المعرفة التي تستند على الإدراكات الحسية، نجد نوعاً من الاتفاق فيما بين ابن رشد وابن سينا. فالعقل يدرك الصور والمعاني بعد تجريدها من خصائصها ولواحقها المادية.

ومع ذلك يبقى ابن رشد متميزاً عن ابن سينا بكونه يربط بين الإدراكات الحسية والصور العقلية ولا يفصل بينهما. في حين أن تصور ابن سينا يتسم بنوع من اللبس والتردد الذي يتجلى في أنه في أحيان يتفق مع ابن رشد في اعتبار الإدراكات الحسية غير متجردة من لواحق وتشخصات الموجود المادي إلا بعد انتقالها إلى العقل حيث تتم عملية التجريد، تجريد الكلّي من الجزئي المادي. بمعنى أن التعقل عند ابن

سينا هو إدراك لمفاهيم وحدود وصور الأشياء، إدراكاً ذهنياً بحصول صور الأشياء في النفس أو العقل.

ولكن في أحيان أخرى نجد ابن سينا يرى أن النظر إلى الكلي باعتباره غير مشروط بأنه عام فهو يصدق على كثيرين كمعنى الإنسانية فهو موجود بالفعل في الموجودات. «ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان، وتكون بالفعل كلية، أي هي وحدها مشتركة للجميع. وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت في التصور الذهني [...] فالمعقول في النفس [لا في الخارج] من الإنسان هو الذي هو كلي، وکليته لا لأجل أنه في النفس، بل لأجل أنه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة حکمها عنده حکم واحد»^(١).

وهذا التردد ربما يرجع إلى احتياج العقل الهولاني إلى العقل الفعال لكي يخرج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. «وذلك أن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيد الفعل، لا بذاته. وهذا الفعل الذي يفيد إياه هو صورة معقولاته. فإذا هاهنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات، فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات، وهذا الشيء إذن بذاته عقل»^(٢).

والعقل الفعال بذلك ليس وضعه مثل ما يراه ابن رشد من أنه يوجد داخل الإنسان، وإن كان أنه يمكن أن يفارقه رغم عدم جزم فيلسوف قرطبة بكون هذا العقل مفارقاً أم غير مفارق، فهو مع ذلك ليس عقلاً قابلاً ولا واهباً للصور كما يعتقد ابن سينا. وإنما هو محرك بالفعل

(١) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج ٢، المقالة الخامسة، الفصل الثاني، ص ٢٠٩.

(٢) ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٩٨٥ [تنقيح وتقديم ماجد فخري] ص ٢٣١.

للعقل الهيلولاني، وهو الذي يؤلف بين الصورة والهيلولي، ويخرج الإدراكات والصور والمعقولات التي استقبلها العقل بالملكة إلى الوجود بالفعل. «فالعقل الفعال من جهة ما هو مفارق ومبدأ لنا قد يجب أن يحركنا على جهة ما يحرك العاشق المعشوق»^(١).

إذن فالعقل الفعال حسب ابن رشد هو الذي يحدث المعقولات وينزع عنها ما يحول دونها والتأثير في العقل الهيلولاني، فيخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. كما يحررها من الطابع المادي ويحولها إلى معقولات كلية. ولذلك ففعل العقل الفعال «ليس هو بث الماهية ولا الاستعداد للتحويل إلى الماهية، بل هو أن ينزع عن الماهية الفردية الموجودة بالقوة في الخيالات ما يعوقها عن التأثير في العقل الهيلولاني والمتمثل في الصفات الثلاث المترابطة القوة والفردية المادية، لتصبح فاعلة وكلية ومجردة»^(٢).

أما العقل الفعال عند ابن سينا فهو خلاف ذلك صورة خالصة وقوة مفارقة وخارج الإنسان. وباعتباره صورة فهو يفعل ولا ينفعل، وأن جميع صور الموجودات حاصلة لديه بالفعل. مما يعني أنه مفيض الوجود المادي ومصدر المعرفة الإنسانية، باعتباره واهباً ومالكاً للصور التي هي معتمدة في المعرفة.

إذن فإدراك النفس للصور والمعاني لا يحصل بشكل مباشر وإنما عبر واسطة، حيث أنه يتوقف على ما يفيض به وينتقشه ويقذفه العقل الفعال من صور في النفس. وهو ما يعني نوعاً من التوفيق بين نظرية المثل الأفلاطونية ونظرية التجريد الأرسطية.

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٦١٢.

(٢) المصباحي محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص ١٢٨.

والاختلاف بين ابن سينا وابن رشد هو في كون فيلسوف قرطبة ينهج طريق أرسطو فيربط بين الإدراكات الحسية والصور العقلية عبر عملية الارتقاء والصعود من المحسوس إلى المعقول عبر عملية التعقل التي تتاح للنفس الإنسانية. ولهذا فهو يرفض القول بوجود كليات مفارقة قائمة بذاتها خارج النفس. يقول: «إنه إذا توّمل كيف حصول هذه المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أننا مضطرون في حصولها بأن نحس أولاً ثم نتخيل وحينئذ يمكننا أخذ الكلّي»^(١). وهذا ما يعني أن ابن رشد يخالف ابن سينا في مسألة أخرى ترتبط بتصور كل واحد منهما للعقل الفعال وهي مسألة الاتصال.

فإذا كان ابن سينا يقصد بالاتصال الارتقاء من ذات إلى ذات أخرى مفارقة والاتصال بالعقل الفعال الواهب والمفيض للصور كما تتحدث عن ذلك نظرية الفيض السينية. هذا الاتصال بالعقل الفعال لا يحصل في نظر ابن سينا إلا بسلك مسلك الحكماء أو مسلك الأنبياء، لأن الناس يتفاوتون في قوة التخيل وفي استعدادهم لتحصيل المعقولات.

ويرى ابن سينا كذلك أن عقل الإنسان يكتفي بإدراك ظواهر الأشياء، وهو ما يفيد أن له حدوداً يقف عندها عاجزاً، ولا يتأتى له تجاوزها إلا بنهجه سبيلاً آخر هو سبيل الحدس، حيث يقول: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء إما دفعة وإما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليداً»^(٢).

(١) ابن رشد، رسالة النفس، ص ٩٤.

(٢) ابن سينا، النجاة، ص ٢٠٦.

إذا كان هذا هكذا، فإن ابن رشد ينظر إلى الاتصال على أنه فعل لا يتم خارج النفس الإنسانية، فهو فعل ارتقاء من الجزئي إلى الكلي ومن المحسوس إلى المعقول، وأنه يحصل لأي إنسان سلك طريق التعقل والنظر والتأمل العقلي، لأن العقل الفعال عند ابن رشد ليس هو واهب الصور ومالكها كما يعتقد ابن سينا، «لأنه في هذه الحالة لن يغدو الإنسان في حاجة إلى أن يحس وأن يتخيل ليدرك مادامت الماهية تلقى عليه مباشرة أو بشكل غير مباشر من واهب الصور، معنى ذلك أن وجود الحس والتخيل في الإنسان سيصبح عبثاً لا طائفة من ورائه. وهذا مخالف لمبدأ أن الطبيعة لا تصنع باطلاً، بل لو كان العقل الفعال هو الذي يقوم بقذف الماهية في الصورة الخيالية لأصبح البحث عن المعرفة ذاتها أمراً لا فائدة منه ولا انفصلت المعرفة عن البشرية متعالية عنها في عالم لا تستطيع اللحاق به»^(١).

إذن ففعل العقل الفعال عند ابن رشد ليس هو في كونه واهب الصور ولا في أنه يقذف في المعقولات بالقوة ماهيتها التي يملكها في ذاته. وإنما فعله كما يرى فيلسوف قرطبة هو أنه ينزع ما يحجب الصورة والماهية الفردية التي توجد بالقوة في الخيالات، ويعوقها عن التأثير في العقل بالقوة. وهذا ما يجعل فيلسوف قرطبة ينظر إلى فعل العقل الفعال على أنه ليس شبيهاً بفعل «الصانع تجاه مصنوعاته، لأن الصانع يفرض صورته الجاهزة والتامة التي يخلقها على مادته التي يتعامل معها، أي أنها صورة كونها في ذاته وأسقطها على الشيء الخارجي، في حين لا يقذف العقل الفعال صورة على شيء خال من أي تحديد وفارغ من أية ماهية، بل هو يتعامل مع مواد تحمل في ذاتها ما ستصيره، أي تحمل

(١) المصباحي محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص ١٢٦.

الماهية بكيفية كامنة، أو أنها تضم نقيضها الذي سيخلفها بإعدامها عن طريق العقل الفعال»^(١).

أما صدر الدين الشيرازي فيرى «أن معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراكات ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا أن النفس واقفة والمدرجات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس، ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل، بل المدرك والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود إلى وجود وينتقلان معا من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعدما كانت بالقوة في الكل»^(٢). وهذا يعني أن صدر الدين الشيرازي لا يرفض جميع أشكال التجريد، فالتجريد عنده ليس اختزالاً ولا صقلًا ولا حذفًا لعوارض مادية وغواشي ومشخصات وجود ما، وإنما التجريد عنده هو عملية نقل تتم من نمط وجود إلى آخر. «إن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولاً، ليس بحذف بعض الصفات عنه وإثبات البعض، بل معناه نقله من الوجود المادي إلى الوجود العقلي، بواسطة نقله أولاً إلى الحس، ثم إلى الخيال، ثم إلى العقل»^(٣).

ويرى الشيرازي أن نظرية التجريد التي يقول بها ابن سينا في تحصيل المعقولات تشبه استعمال ختم يحمل علامة واضحة، وحين نختم به على ورق عدة مرات، يتفاوت وضوح مشخصات العلامة بين الختم الأول والأخير، حيث أنها تكون واضحة في المرة الأولى ليضعف وضوحها وبالتدرج في المرة الثانية وفي الثالثة إلى أن تمنحي ملامح العلامة في النهاية.

(١) المصباحي محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص ١٢٦-١٢٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٦.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٤٣٥.

أما تصور صدر الدين الشيرازي فيعتمد على نظرية التعالي، حيث أن النفس الإنسانية، واعتماداً على اتصال الحواس بالعالم الخارجي، تبتدع صوراً حسية دون أن يعني ذلك انتقال الوجود الخارجي إلى الذهن. فهذا الوجود يبقى ثابتاً، لأن ما حصل هو أنه حين مواجهة واتصال الحواس بالموجود الخارجي الحسي يتم ابتداء صورة حسية مماثلة ومتناسبة مع هذا الوجود الخارجي. ثم تقوم القوة الخيالية واعتماداً على هذه الصور الحسية واتصالها بها بابتداء صور خيالية متناسبة مع عالم الخيال بحيث أن الصور الحسية تبقى ثابتة وعلى ما كانت عليه، ثم عند مواجهة العقل لهذه الصور الخيالية يتم ابتداء صور عقلية تناسب مع عالم العقل، بحيث تحتفظ الصور الخيالية بمرتبة وجودها وتبقى على حالها. وهذا يعني أن صور المعقولات لا تعرف الانتقال من مرتبة إلى أخرى، وإن ما يحدث في عملية تكثر الصور الإدراكية هو فعل التضعف ووحدة واحدة بشؤونات مختلفة مع احتفاظ كل صورة حسية أو خيالية بمرتبة وجودها. وجميع هذه المراتب الحسية والخيالية هي إعداد للعقل في مرتبة القوة العاقلة ليتمكن من أن يبدع صورة ذهنية تماثل وتناسب مرتبة القوة العاقلة وعالمها، وهو ما يعني ارتباط المراتب الإدراكية من حس وخيال وعقل رغم اختلافها، ارتباطها بوحدة العقل. وعليه، فإنه «إذا كان الشيرازي يقبل بإمكان الحركة الجوهرية لأنماط الوجود على المستوى الأنطولوجي، فإنه يرفضها على المستوى المعرفي، لأننا لا يمكن أن نستخرج جنساً من الوجود من جنس آخر، إذ إن كل جنس مستقل عن الجنس الآخر ولا يمكن أن يتحول معرفياً إلى آخر، بالرغم من أن المعارف العلمية لها وضع انطولوجي»^(١).

(١) المصباحي محمد، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، ص ٤٢.

يتضح إذن أن قول الشيرازي بنظرية التعالي في تحصيل معقولات العقل جعله يختلف في تصوره عن ابن سينا وابن رشد ونصير الدين الطوسي وسابقيه من الفلاسفة الذين اعتمدوا نظرية التجريد. ولكن رغم اختلاف نظرية التعالي عن نظرية التجريد، فإنهم يلتقون في إرجاع الفعل الأول للذهن إلى اتصال القوى الحسية بالوجود المادي الخارجي، أي أنهم يتفقون في إرجاع بداية الفعل الأول للعقل إلى الحواس، وإلى أن الصورة الأولى التي يحصل عليها الذهن هي الصورة الحسية ثم الخيالية ثم العقلية أو ما يسمى بالمعقول الكلي الأول.

إذن فالمعقولات الأولية في النظريتين [التجريد، التعالي] تكون مسبوقة الإدراكات الحسية والخيالية، وحين تحصل للعقل ويكون لها وجود فيه، تتحقق لها كفيات وأوصاف هي ما ينعت بالمعقولات الثانية المنطقية.

وحتى يمكن فهم الاختلاف بين صدر الدين الشيرازي وابن سينا وابن رشد بخصوص مسألة العقل، نستحضر النقاط التي يتفقون فيها وهي:

أ - إن العقل يقتصر على النفس كجوهر مجرد، ولا يشمل عالم الأجسام، فالعقل سواء اعتبر قابلاً للصور الذهنية مع ابن سينا أو اعتبر مع ابن رشد محركاً بالفعل للعقل الهولاني ومحاكياً ومؤلفاً ومركباً ومصدراً للحكم، أو اعتبر مع صدر الدين الشيرازي مما يتحد مع المعقول، فهو مجرد كما أن المعقول مجرد لكونه لا يقبل التفكيك والتجزئ.

ب - تعتبر المعقولات في نظر ابن سينا وابن رشد والشيرازي مجردة

عن المادة وعوارضها، وأن التعقل يقتصر على ما هو مجرد وغير مادي ولا يشمل الموجودات الجزئية والمادية. من هنا وكما يقول ابن رشد: «فإن معقولات الأشياء هي مفهومات جواهر الأشياء، وليست هي جواهر الأشياء»^(١).

ج - إن النفس الإنسانية كوجود جوهري مجرد يكون له استعداد وقابلية لإدراك الأشياء، فهو عاقل بالقوة، وحين تتعقل النفس الأشياء تصبح عاقلاً بالفعل، وأن ما تعرفه النفس من تغيير يجعلها تنتقل من القوة إلى الفعل بإشراق نور العقل الفعال في نظر ابن سينا. وعند ابن رشد نجد أن معرفة الأشياء وإدراك حقيقتها تقوم به القوة الناطقة اعتماداً على أفعال ثلاثة هي التجريد والتركيب والحكم. «إن فعل هذه القوة ليس هو أن تدرك المعنى مجرداً من الهيولى فقط، بل وأن تتركب بعضها إلى بعض وتحكم لبعض على بعض»^(٢). ثم إن العقل الفعال ليس قابلاً ولا واهباً للصور وإنما هو محرك للعقل الهيولاني، هذا الأخير الذي يتحرك من أجل أن يصير عقلاً بالفعل فينتزع الصور من الموضوع، فهو يتحرك ولا يحرك، أي أنه يحصل له الاستعداد لأن يقبل الصور والمعقولات. يقول ابن رشد: «من طبيعته انتزاع الصورة من الموضوع، وكان ينتزع الصورة غير المفارقة، فهو أخرى أن ينتزع هذه الصورة المفارقة [...] فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان والغاية المقصودة»^(٣).

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٥٠.

(٢) ابن رشد، رسالة النفس، ص ٨٤.

(٣) ابن رشد، رسالة النفس، ص ١٠٤.

وعند الشيرازي فإن ما تعرفه النفس وتتعلقه يتم عبر الاتحاد مع عالم العقول، حيث أن النفس تستطيع بإدراكها للأشياء والموجودات المادية الحسية وعبر حركتها الجوهرية وعملية الاشتداد والتوسع الذي تعرفه معقولاتها، تستطيع النفس بالتدرج وحركة استكمالية وجودية أن ترتقي وتصل إلى عالم العقول فتشاهد وتتحد بالذوات النورانية.

كما أنه من خلال إشكال اتحاد العاقل والمعقول يمكن أن نحدد ما يميز تصور فيلسوف أصفهان عن تصور ابن سينا من خلال نقاط الاختلاف بينهما، وهي في ما يلي:

أ - إذا كان ابن سينا يحصر علاقة الاتحاد بين العاقل والمعقول في العلم الحضورى أي علم الذات بنفسها وبأحوالها ومشاعرها، فإن الشيرازي يؤكد على هذه العلاقة حتى على مستوى العلم الحسولي أي علم الذات بغيرها من الأشياء.

ب - يرى ابن سينا أن النفس حين تعقل غيرها تكون مركبة من جوهر عاقل وعرض معقول. أما صدر الدين الشيرازي فيرى أنها وجود بسيط تنتزع منه معقولات ومفاهيم هي العقل والعاقل والمعقول. فالنفس وجود واحد تنطبق عليه هذه المفاهيم عبر حركة استكمال وجودي تتحقق من خلالها علاقة الاتحاد.

ج - في نظر ابن سينا أن جوهر النفس يبقى ثابتاً وما يحدث من إدراك وتعقل هو إضافة، في حين أن الشيرازي يرى أن ما يسم جوهر النفس هو الاتساع والاشتداد والاستكمال حسب ما يتم تحصيله من معارف وهو ما يجعله في تغير وصيرورة.

د - إن الكمال الإنساني حسب ابن سينا هو كمال عرضي، أما صدر

الدين الشيرازي فيعتبره كاملاً جوهرياً. فالنفس تعرف مراتب من الشدة والضعف تبعاً لقاعدة الحركة الجوهرية. إن «المدرک والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود إلى وجود وينتقلان معا من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعدما كانت بالقوة في الكل»^(١).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٦.

الفصل الخامس

ميتافيزيقا الفعل

١ - الفعل الإلهي بين الإيجاد والفيض

تقديم

بالرغم من قول الشيرازي بنظرية الفيض، فهو يؤكد، خلاف ابن سينا، على حدوث العالم حدوثاً زمانياً تجديدياً، «قد علمناك وهديناك طريقاً عرشياً لم يسبقنا أحد من المشهورين بهذه الصناعة النظرية في إثبات حدوث العالم الجسماني بجميع ما فيه حدوثاً زمانياً تجديدياً»^(١). ويقصد بالحدوث الزمني أن يكون وجود الشيء مسبقاً بعدم زمني، أي أنه، «حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجماع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان»^(٢). أما القدم الزمني فيعني أن وجود الشيء لا يسبقه عدم زمني، فيكون الشيء موجوداً، دون أن تكون هناك قبلية لزمان وجوده، يقول الشيرازي: «ومعنى القدم الزمني هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأن

(١) الشيرازي، رسالة حدوث العالم، ص ١١٠.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٤٥.

الزمان ليس له زمان آخر^(١)، بمعنى أن الحدوث والقدم الزمانيين يتعلقان بما هو زماني من الحركات والمتحركات، لأن الزمان لا يتصف بالحدوث والقدم الزمانيين، باعتبار أنه ليس للزمان زمان آخر يمكن أن يتعلق وجوده به فيكون لا أول له أو العكس. تأسيساً على ما سبق نتساءل: ما هي علاقة الفاعل المطلق بالعالم وبالموجودات؟ كيف فسر صدر الدين الشيرازي فاعلية المبدأ الأول، وما طبيعة فعله وعلاقته بالكثرة التي تميز موجودات عالم الكون والفساد؟

أ - تجديد الفلسفة الأفلاطونية على قاعدة أصالة الوجود

يعتبر صدر الدين الشيرازي أحد مجددي الفلسفة الأفلاطونية، هذه الأخيرة كما سلف، تعتبر أحد الروافد التي ارتوى منها الشيرازي، وهو في إحيائه وتحيينه لها، يكون قد خالف ابن رشد الذي عمل على تخليص الأرسطية من العناصر الأفلاطونية. وقد عمل صدر الدين الشيرازي على تقديم براهين دقيقة يثبت من خلالها عالم المثل ويرد بها على منتقديه ورافضيه، فيؤكد أن له تصوراً مخالفاً ومتميزاً^(٢). ومن أجل تجديد الفلسفة الأفلاطونية عمل صدر الدين الشيرازي على بحث مسألة الجوهر العقلي وعالم المثل. فإذا كان العالم العقلي يكتسي عند أفلاطون نوعاً من الاستقلالية عن العالم المحسوس، أي، استقلال الماهيات عن الذهن وواقعيتها، مما يعني التأكيد على أصالة الماهية،

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) يقول: «ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر أولاً وجوه ما قيل في تأويل كلامه [أي تأويل ابن سينا لكلام أفلاطون]، وما يقدح به في كل من وجوه التأويل، ثم ماهو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٤٧.

فإن صدر الدين الشيرازي يقف موقفاً مغايراً، حيث يؤكد على اعتبارية الماهية وأصالة الوجود، مما سيجعل تحيين وتجديد الشيرازي لهذه الفلسفة عملاً غير يسير. ولكن رغم أن الفلسفة الأفلاطونية تتعارض في نسقها المفاهيمي مع الحكمة المتعالية، فإن الشيرازي عمل على تحيينها واستيعابها ضمن تصور أصالة الوجود واعتبارية الماهية، أي ضمن فلسفته المتعالية. وذلك ليقدّم الإجابة عن إشكالية الوحدة والكثرة أي ليجيب عن الإشكال، كيف يصدر الكثير عن الواحد؟ بمعنى كيف صدر العالم عن الله؟

روى ابن سينا عن أفلاطون، أنه كان يقول: «إن للإنسانية معنى واحد موجوداً يشترك فيها الأشخاص ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكسر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق»^(١)، وقد وقع أفلاطون في الخلط بين التجريد العقلي والتجريد باعتبار الوجود. ورد صدر الدين الشيرازي على ابن سينا قائلاً: «قد أول الشيخ الرئيس كلامه [يقصد أفلاطون] بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمقابلات، ولا شك أن أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلال شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود؛ أو بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء معها، وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران؛ أو الخلط بين الواحد بالمعنى، والواحد بالعدد والوجود، حتى يلزم من كون الإنسانية واحداً بالمعنى، كونها واحداً بالعدد

(١) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج ٢، المقالة السابعة، [تحقيق، سعيد زايد، والأب قنواتي ومراجعة وتقديم، إبراهيم مذكور]، نشر، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٤٣. ص ٣١١، أورده الشيرازي في الأسفار، ج ٢، ص ٤٧.

والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين، والجهل بأن الإنسان إذا لم يكن في حد ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة والكثرة، لزم أن يكون القول بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدي أو غير ذلك مما هو معانٍ لحده قولاً مناقضاً، أو الظن بأن قولنا الإنسان يوجد دائماً معناه أن إنسانية واحدة بعينها باقية، كيف والتفرقة بين هذه الأمور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من أولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً عن أولئك العظماء»^(١).

ويرى الشيرازي أن ما يعرف عن أفلاطون يفيد وجود الصور في الخارج وليس في الأعيان، مما يعني استبعاد وجودها وثبوتها في العقل، يقول: «إن هذا التأويل مستبعد جداً، إذ المنقول عن أفلاطون والأقدمين وتشنيعات اللاحقين من أتباع أرسطو على مذهبهم يدل على أن تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل»^(٢).

ب - التمييز بين عالم المثل وعالم المثال

وإذ يأخذ صدر الدين الشيرازي بتصور شيخ الإشراق للمثل، هذا الأخير الذي يرى أن أتباع المشائية قد أساءوا فهم المثل الأفلاطونية وقصروا في فحصها، يقول: «واني لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن أتباع المعلم المشائية أساءوا به الظن، واستناموا إلى ما سولته لهم أوهاهمهم، وقصروا في الفحص ووفروا على وقيعتهم في المثل الأفلاطونية وعد مساويها، فلم يكن اعتمادهم إلا لانطفاء نور

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٤٨.

(٢) لشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٥٠.

الحكمة وتفاشي ديجوز الظلمة»^(١)؛ فإن الشيرازي وكما فعل شيخ الإشراق، قد ميز بين عالم المثل وعالم المثال الذي يعرف بالأشباح المعلقة. وإذا كان العالمان يختلفان ولا يعنيان شيئاً واحداً، فلأن صور عالم المثل تتسم بالثبات والوحدة والخلود والمعقولية، فهي لا تعرف الحدود والتجدد، ولا الانقضاء في حضورها لدى الحق الأول، كما أنها لا تحتاج إلى الاستعدادات الهيولانية والأوضاع الجسمانية ولا إلى الأمكنة والأزمنة كشأن الماديات والزمانيات، فهي لا سبق لبعضها على بعض لكونها في درجة واحدة من الشهود والوجود، فهي في إحاطة علم الله بها «علماً إشراقياً شهودياً وانكشافاً تاماً وجودياً». في حين أن الأشباح المعلقة أو صور عالم المثال، ذوات أوضاع جسمانية، مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة التي تميز بعضها عن بعض، يقول صدر الدين الشيرازي: «إن تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية، وهذه الأشباح المعلقة ذوات أوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الأشتياء وهي صور سود زرق مكروهة تتألم النفوس بمشاهدتها، ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون»^(٢).

ج - الإمكان الأشرف والأخس أساس البرهنة على وجود عالم المثل

هذا وقد اعتمد صدر الدين الشيرازي قاعدة الإمكان الأشرف التي استمدّها من شيخ الإشراق، والتي هي موروثه عن أرسطو، فأسس

(١) السهر وردي شيخ الإشراق، من كتابه «الأفق المبين»، وقد أورد هذا النص، صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٥١.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٥٢. كذلك الشواهد الربوبية، ص ١٥٨.

عليها قاعدة أخرى، يعتبر هو واضعها ومبدعها، وهي قاعدة الإمكان الأخس^(١). اعتمد القاعدتين ليبرهن على وجود المثل والصور الأفلاطونية، فإذا كان وجود الإمكان الأخس يستلزم وجود الإمكان الأشرف قبله يتقوم به في وجوده، فإن المراتب تتسلسل إلى أعلى وأشرف ممكن يكون مستقلاً عن الذي دونه، ويحتاج في وجوده إلى واجب الوجود بذاته تعالى، يقول الشيرازي: «إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم والتأخر. ومما يذكر هاهنا، إن من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف، ومنه بالزمان، ومنه بالذات والعلية، وهاهنا قسمان آخران [يقصد التقدم بالحقيقة والمجاز، والتقدم والتأخر بالحق]^(٢). مما يعني أن من أحوال الموجود بالتقدم والتأخر ما يكون بالشرف والفضل والخسة وما إلى ذلك من الصفات المعنوية، وقوامه اشتراك أمرين في معنى يمكن أن ينعت بالفضل أو الخسة مثل اشتراك العالم والجاهل في الإنسانية، التي يمكن أن تتميز بقيمة وفضيلة العلم. فللعالم ما للجاهل، ولكن لا يكون العكس أي لا يوجد لدى الجاهل شيء مما يوجد لدى العالم، وتبعاً لذلك يكون للعالم السبق ويكون للجاهل اللحق.

إذن فكل مرتبة هي أشرف وأعلى، أو أخس ودون الأخرى شدة وتضعفاً، تقدماً وتأخراً، شرفاً وخسة، كمالاً ونقصاً، «فهذه الصور

(١) يقول الشيرازي عن القاعدتين: «أما الأولى [يقصد قاعدة الإمكان الأشرف] فموروثة عن المعلم الأول، أما الثانية [الإمكان الأخس] فنحن واضعها بعون الله [...] والقاعدتان جارتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع وإن لم تكونا جارتين بحسب حال كل شخص». الأسفار، ج ٥، ص ٣٤٢. ولمزيد من التفصيل عن القاعدتين ودلالاتهما وشروط تطبيقهما، يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ٧، ص ٢٤٤. وما بعدها.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ٢٥٥. وكذلك الشواهد الربوبية، ص ٥٩-٦٠.

الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص، كل ما هو أقوى وأشرف فهو أشد براءة عن هذه العناصر المتضادة وأيضاً كل ما هو أتم وأعلى فتزول عنه النقائص التي كانت فيما هو أنقص وأدنى وأكثر^(١)، فكل مرتبة إلا ويتقوم ما قبلها ودونها بها، كما تتقوم هي بما بعدها وفوقها في ترابط ونظام علي يمتد من الأخس إلى الأشرف، «إن الخسيس في الأشياء الكائنة والفاصلة وإن أمكن أن يكون متقدماً على الشريف زماناً وطبعاً بحسب الإعداد، كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج، والبذر على الشجر، والعنصر على الجماد، لكن عند التأمل يظهر أن الشريف متقدم على الخسيس ذاتاً بحسب الإيجاد، وأن الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الإيجاد، والخسة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه»^(٢).

إذن فنحن أمام نوع من الحركية التي تستلزم الانتقال والضرورة من الأخس إلى الأفضل والأشرف، ومن الأسفل إلى الأعلى، ومن المادي المحسوس إلى المجرد والمتعالي، هذا الأخير الذي هو وجود واجبي، وهو «لكونه غير متناهي القوة والشدة، ولا محدود بحد وغاية، فلا هوية له بهذا المعنى لأنه جامع كل حد وجودي وما فوقه وراءه، فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزاً عنه بكونه مسلوباً عنه وبالعكس، فإنه لا يكون عادماً لشيء من الأشياء، فحيث هو هو كانت الأشياء كلها، وحيث يكون شيء من الأشياء كان هو معه»^(٣).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٣٤١.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٢٤٩.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٢٧٣-٢٧٤. هذا ويستحضر الشيرازي آيات قرآنية للتأكيد على هذه الفكرة، منها: «هو الذي في السماء إله وفي الأرض إله». وقوله تعالى: «هو معكم أينما كنتم» وقوله: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم». أنظر الأسفار، ج ٧، ص ٢٧٤.

د - حقيقة كل من عالم المحسوسات وعالم المثل

وفي إطار دفاعه عن موقفه الأفلاطوني الإشراقي يؤكد صدر الدين الشيرازي على هذه الحركية التي تتجه من الأسفل إلى الأعلى ومن المحسوس إلى العقلي والمتعالي، دون أن يكون هناك تناقض بين العالمين، بين عالم التغيرات والحدوث والفساد، وعالم الوحدة والثبات والكمال، حيث أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله، ومن أسفله إلى أعلاه، في اتصال ورباط واحد بعضه إلى بعض. وأن الأنواع الجسمانية ظلال لتلك المثل العقلية، حيث يقول: «أما الصور الجسمانية التي هي أصنامها، فإن لها نقصاً يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالات لغيرها، فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية، فإنها وإن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج، فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع فإنها وإن كانت مجردة في عالم العقل فأصنامها وأظلالها الجسمانية أعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من إطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الإله. إن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلاً وقوالب لما تحتها، لأن ما يتخذ له المثل والقالب يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنه الغاية ولا يصح في العقول هذا فإنهم أشد مبالغة من المشائين في أن العالي لا يكون لأجل السافل بل عندهم إن صور الأنواع الجسمانية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال»^(١).
ويضيف فيؤكد على موقفه هذا، من أن عالم المحسوسات بكل موجوداته وهياته وقواه ظلال وصور لمكونات عالم المثل التي تتسم

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٦٣-٦٤.

بالصفاء والثبات والخلود والكمال ومجردة عن القصور والحدوث والنقص، «لعلك إن كنت أهلاً لتلقي الأسرار الإلهية والمعارف الحقّة لتيقنت وتحققت أن كل قوة وكمال وهياةً وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت وتكدرت وتجرمت بعدما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين، مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور»^(١). ويرى الشيرازي أن في عالم الإبداع فرداً كاملاً وتاماً لكل نوع من الأنواع الجسمانية يعتبر هو الأصل والمبدأ، باعتبار أنه يتسم بالكمال ولا يحتاج إلى مادة ولا إلى محل متعلق به، في حين أن الأنواع الجسمانية، وبحكم أنها تتسم بالضعف والنقص وتفتقر إلى المادة في ذاتها أو في فعلها، فهي آثار وصور وظلال للفرد الأصل في عالم الإبداع، يقول: «فالصور النوعية المادية كالإنسانية والفرسية والثورية وغيرها من الأنواع، وإن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة حسية، فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك، بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه»^(٢).

هـ - الفاعل المطلق منبع الفيض ومبدأ الممكنات وعلم الأشياء

إذا كان ذلك كذلك، فإن الفاعل المطلق هو منبع الجمال المطلق والجلال التام، وأن جميع صور الموجودات والكائنات آثار ونور من أنواره، وما صور المعشوقات وحسن الكائنات المادية والروحية إلا نقطة من بحر جمال وجلال الوجود الحقيقي. هو منبع الأنوار وملجأ كل حي

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٧٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٦٣.

والصمد لكل شيء، ما أن تتوجه إليه النفس وتستطيع الوصول إلى الحضرة الإلهية، حتى تدرك الكليات والصور المفارقة العقلية بنوره، يقول الشيرازي: «ألا ترى أن آثار أنواره التي ظهرت في عالم الملك، وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية، ولاحت في صور الجزئيات واتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية، وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها، كيف تدهش العقول وتحير الأبواب وأصحابها وتوقع في الفتن والمحن طلابها، فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الإلهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين ألف حجاب نوراني وظلماني»^(١).

هذا وباعتبار أن الفاعل المطلق منبع الفيض، أي أن ذاته هي ما تفيض عنها صور الأشياء ومعقوليتها، فهو ذاته مظهر تتجلى به الممكنات من الأشياء على الوجه الذي هي متحققة عليه، بمعنى أن ذاته بنفسها هي مبدأ للممكنات دون أن تكون وراء ذلك علة أخرى، كما أن علم ذاته تعالى هو مبدأ علم الأشياء باعتبار أن العلم التام بالمعلول يوجبه العلم التام بالعلة المطلقة، إذن فمعرفة شيء تحصل بمعرفة مبدعه وخالقه. لأن العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها، فالمعلول ليس إلا مظهراً وتجلياً ومرتبة معينة من تجليات العلة. إن معرفة حقيقة العلة هي معرفة لشؤونها وأطوارها، غير أن معرفة المعلول، هي معرفته على أنه نحو خاص من تجليات وتعينات العلة، إذن فالأشياء لا تعرف إلا بمعرفة الفاعل المطلق. يقول الشيرازي: «فكما أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٧٧-٧٨.

فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته، فثبت وتحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه»^(١).

وما يلاحظ من اختلاف بين الناس في مسألة معرفة الفاعل المطلق، يرجع إلى اختلاف أوجه إدراكاتهم ومشاهداتهم لتعينات وتجليات فيضه تعالى؛ ذلك أن كل واحد لا يدرك الفاعل المطلق إلا عبر وجوده وطبيعته الخاصة. فما ينكشف له من تجليات خلقه تعالى هو ما يتجلى له وينكشف له من خلال مرآة ذاته الخاصة، «فلكل من القوي نصيب من الشيطنة [السلطنة] وكذلك لكل واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصّة من الشرك الخفي أو الجلي لكونه يعبد إسما من أسماء الله ولا يعبد الله بجميع الأسماء [...] أما الإنسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه»^(٢).

هذا ويرى صدر الدين الشيرازي أن الفاعل المطلق فرداني الذات، تام الحقيقة، وهو بوحده كل الأشياء وعلى إحاطة وعلم بكل الأمور، صغيرة كانت أو كبيرة إلا ما كان من النقائص فهو لا يسري في مرتبة الفاعل المطلق، يقول: «إن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة، وكل بسيط الحقيقة كذلك هو كل الأشياء، فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء»^(٣)، فما هو تام الحقيقة وبوحده جميع الأشياء لا يعتريه النقص، لأن هذا الأخير يستلزم التعدد والاختلاف

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٣٦٣.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٣٦٦.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٦٨. كذلك، المشاعر، ص ١٠٠.

والتنوع والكثرة بخلاف ما يكون تاماً وكاملاً لا تعدد فيه ولا يكون فيه نقصان، ولا قوة وإمكان واستعداد، أو توقع أو شائبة، باعتبار أنها أمور عدمية وليست من أسباب الوجود الذاتية^(١). فالفاعل المطلق هو تمام الأشياء والوجودات، وغير محتاج إلى غيره أو إلى شيء، ولا يعتره تغير، فهو في وجوده وفعله في غنى عما سواه، إنه «تعالى تام الوجود فوق التمام فلا يعوزه شيء من كمال أو صفة أو إرادة أو داع أو آلة وهو تام الفاعلية فلا يعتره تغير ولا تأثر وانفعال من غيره أو تعقل، لأنه عظيم الرتبة غير محتاج إلى غيره، وهو أول كل شيء فلا أول له بوجه من الوجوه»^(٢). هذا والفاعل الأول غاية الأشياء، بمعنى أن جميع الوجودات تسعى من أجل تحقيق كمالها وفي سعيها هذا تتشبه بالمبدأ الأول، وبحكم أن جميع الأشياء والوجودات بكل مراتبها يسري فيها نور العشق والشوق، باعتبار أنها تعشق وتشتاق، بشكل إرادي أو طبيعي إلى الفاعل الأول لتغتترف من بحر نوره وكماله وخيره وجوده، فلكل واحد من هذه الوجودات والكائنات «توقاناً طبيعياً وعشقاً غريزياً إلى الخير، فالخير لذاته معشوق، فلولا أن الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبائع وما اقتصرت الهمم على إثارها في جميع التصرفات، والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق إليه»^(٣).

(١) يرى الشيرازي أن الأمور العدمية كالامكان والقوة والاستعداد والنقصان، الخ. لا تصلح أن تكون من الأسباب الذاتية للوجود، بمعنى أنها لا تصلح أن تكون سبباً ولا حتى جزءاً من السبب، لأن ما يكون سبب الشيء هو ما يفيد ثبوته والذي يفيد الثبوت يستلزم أن يكون له تعين وخصوصية. انظر لمزيد من التوضيح كتاب، الأسفار، ج ٢، ص ٣٧٢ وما بعدها.

(٢) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٣٧.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٧٤.

ويرى الشيرازي أن العقول الفعالة وبحكم أنها هي التي تقبل تجلي النور الإلهي دون واسطة ولا روية أو استعانة بحس أو تخيل، هي أعظم الوجودات عشقاً لوجود وكمال ونور الفاعل المطلق. «فالأشياء جميعاً سواء كانت عقولاً أو نفوساً أو أجراماً فلكية أو عنصرية لها تشبه بالمبدأ الأعلى، وعشق طبيعي وشوق غريزي إلى طاعة العلة الأولى، ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها»^(١).

فالفاعل الأول من حيث هو علة فاعلية لجميع الأشياء، فهو تعالى أول الأوائل، ومن حيث أنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي، هو غاية جميع حركات الأشياء والوجودات تقصده وتنشوق إليه، أي أنه بذاته آخر الأواخر. فهو الفاعل والعلة الغائية لجميع الوجودات، وهو كذلك غاية المعرفة كما أنه غاية الوجود.

وبحكم أن الفاعل علة فاعلية وأنه يتقدم على المعلول، فهذا يعني أن ذاته تتقدم في الوجود والفاعلية على المعلول، وهذا ويمكن للفاعل أن يكون فاعلاً بالذات كالدواء المعالج للمرض، أو بالعرض كفاعلية الدواء لدفع بعض الأحوال الطارئة للمرض، فالطبيب فاعل بالذات حين يكون معالِجاً لمرض، أي حين يكون فاعلاً بشكل مباشر، في حين أن الكاتب فاعل بالعرض حين نقول أنه معالج لمرض لأن فاعليته غير مباشرة.

وتبعاً لذلك، يتضح أن العديد من العلل ليست عللاً بالحقيقة وبالذات، وإنما هي معدات، أي عللاً بالعرض، ذلك أن الفاعل بالذات هو الذي يكون مبدأ الوجود ومفيده، ويتبين ذلك حين نتناول الفاعل في

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٧٧.

المجال الطبيعي حيث يفيد التحريك فتكون العلة بذلك علة معدة وبالعرض وليس بالذات، لأن الفاعل الحقيقي ومعطي الوجود، هو الله تعالى، يقول صدر الدين الشيرازي: «فالجسم لاشتماله على الهیولی، التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهیولی، والإيجاد يتوقف على الوجود، فلو كان الجسم أو صورته علة لوجود لكان العدم مفيداً للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد بل الحق أن نسبة الإيجاد إليها لو صحت فهي تكون لإمداد علوي، وإنما هي روابط ومصححات للوجود»^(١). كما أن الرتبة التي تكون للمعلول ليست هي نفسها التي تكون عليها العلة، فالمعلول لا يجب أن يتساوى مع علته كما أن الفائض لا يكون في رتبة المفيض ذاته، لأن ما هو من الأعدام والنقائص لا يكون في مرتبة التام والكامل وواجب الوجود.

إذن، فهناك فوارق بين العلة الأولى والمعلولات التي هي كل ما يترأى في عالم الموجودات، من تجليات وتعينات فيض وجود وعلم الفاعل الأول، أي أن المعلول هو رشح وفيض العلة الأولى. هذا الفيض الذي يعتبر طوراً من أطوار وجود الفاعل الأول الموجد والمفيض لسائر الموجودات، «فلا شك أن الجاعل أكمل وجوداً وأتم تحصلاً من مجعوله، فالمجعول كأنه رشح وفيض من جاعله، وأن التأثير في الحقيقة ليس إلا بتطور الجاعل في أطواره ومنازل أفعاله»^(٢).

يتبين إذن أن الشيرازي ينفي أن تكون الممكنات والوجودات جزءاً من ذات الفاعل الأول المطلق، وأن كل ما يفيض عنه هو تجليات نوره

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢١٤.

(٢) الشيرازي، المشاهر، ص ٩٠.

وجوده وعلمه وليس جزءاً من ذاته. ف«الموجود والوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يتراءى في عالم الوجود إنه غير الواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته»^(١). إذن، فكل ما يوجد في العالم من الممكنات، فهو في وجوده كالظل للشخص، أي، أن هذه الممكنات ظلال وتجليات فيض وإيجاد وجعل الفاعل المطلق الفياض.

إذا كان كذلك، فإن العالم كله معلول للفاعل الأول ومفتقر إليه في حدوثه وبقائه ودوام استمرارية وجوده وفيضه، وفي حفظه ونظامه، فهو لا يستغني عنه ولو طرفة عين. إن فعل الإيجاد للعالم من قبل الفاعل الأول، ليس بجزء من ذاته بل جود وفيض، إن شاء أظهر حكمته فيه، وإن شاء أمسكه، دون أن يحول فيما يكون عليه فعله أو يختاره، مانع، يقول صدر الدين الشيرازي: «إن وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبريائه ليس كوجود الدار عن البناء، وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين، المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه، لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام، بل كوجود ضوء الشمس في لجو المظلم الذات مادامت الشمس طالعة، فإن غابت بطل وجدان الضوء من الجو، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته، وكما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله أظهر بعدما لم يكن فعل وكذا النور الذي يرى في الجو ليس بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل به وفيض»^(٢).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢١٦.

و - خصائص الفعل الإلهي

تتصف العلة الأولى بالكمال اللامتناهي، وأن كمالها، هو في الإبداع وخلق وإيجاد الممكنات بلا انقطاع ولا تراخ، ذلك «أن صانع العالم واحد صمد لا يعثره نقص ولا تغير ولا انزعاج من حالة إلى حالة، ولا فتور في فاعليته، ولا إمساك في فيضه، ولا بخل في إحسانه ولا توقف على إرادة سانحة أو حضور وقت مناسب أو قصد إلى تحصيل مصلحة له أو لغيره»^(١). إذا كان كذلك، فلأن ذلك الخلق والإيجاد فعل يستحيل إيقافه لكون المبدأ الأول علة الأشياء^(٢)، ولكونه عالم بذاته غير جاهل بها، ولكونه كذلك مبتهج بذاته أتم الابتهاج، كما أنه يحب أفعاله تبعاً لحبه لذاته، فهو «ينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الأشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الأشياء»^(٣)، إذن فخلقه وإيجاده الموجودات يعتبر فعلاً من أفعاله وحبا له لذاته، يقول: «الإرادة في الواجب هي المحبة الإلهية التابعة لابتهاجه بذاته التي هي ينبوع كل فضيلة وكمال وخير، وهو عين الداعي ونفس علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته، المقتضية للنظام الكلي المؤدية للخيرات أتم اقتضاء وتأدية»^(٤). إضافة إلى أن الفاعل وحتى يتحقق فعله على أحسن

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٢) تأكيداً على هذه الفكرة والتي سبقها يرى الشيرازي: «أن العالم محدث مخترع مطوي في قبضة بارئه، يحتاج إليه في قائه، ويفتقر إليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين، وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة أنا فأنا بل فيضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والإمساك طرفة عين لتهاونت السماوات وبادت الأفلاك وتساقطت الكواكب وعمدت الأركان وهلك الخلاق» الأسفار، ج ٢، ص ٢١٥.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٧، ص ١٥٧.

(٤) الشيرازي، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٨٥.

الوجود فهو يعتني به، «فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص»^(١).

يتضح إذن أن المؤثر في الوجود، والفاعل والموجد له، هو الواجب تعالى، وذلك لأن جميع فيوضاته من عنده، أما الوسائط فعلاقتها بالإيجاد، هي علاقة إعداد ولا غير لأنه ضروري وجودها باعتبارها قوام صدور الكثرة عن الفاعل المطلق، ولا يعني هذا أن للجواهر العقلية كوسائط استقلالية في الإيجاد. فرغم كونها فعالة، فهي وسائط فيض وجود وعلم الفاعل الأول الذي هو موجد وفياض بالإطلاق سواء مع واسطة أو بدونها، فلا شيء يوجد دون أن يكون فيه أمره وحكمته، «فلا يحتاج الفاعل الأول في أن يفيض عنه شيء إلى شيء غير ذاته صفة كان أو حركة أو آلة كما تحتاج النار في إحراقها لشيء، إلى صفة هي الحرارة، والشمس في إضاءتها أطراف الأرض إلى حركة [...] ولا يمكن أن يكون له في فعله عائق أو شرط منتظر»^(٢). فكل ما يفيض ويوجد عنه، هو بحكمته وعلمه ورضاه، ومستغن فيه عن لذة أو كمال أو منفعة.

نستنتج أن الشيرازي واعتماداً على قاعدة أصالة الوجود واعتبارية الماهية وما يرتبط بها من أحكام، ميز بين المثل وعالم المثال، الأول يتسم بالثبات والوحدة والمعقولية والخلود، فموجوداته في درجة واحدة من الوجود، فهي لا تتفاوت ولا تتمايز ولا تحتاج إلى أن

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٧، ص١٢٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج٢، ص٢٢٠.

تتموضع ولا إلى أمكنة وأزمنة. ولقد اعتمد الشيرازي على قاعدة الإمكان الأشرف وقاعدة الإمكان الأخس هذه الأخيرة التي يعتبر واضعها ومبدعها، ليرهن على وجود المثل والصور الأفلاطونية، وعلى أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله، ومن أسفله إلى أعلاه في اتصال ورباط واحد بعضه إلى بعض. أما عالم المثل أي المحسوسات فموجوداته تتسم بالتغير والفساد والنقص والضعف وتفتقر إلى المادة في ذاتها أو حركتها أو فعلها، وهي [هذه الموجودات] ظلال لمكونات عالم المثل التي تتميز بالثبات والكمال ومجردة عن الحدوث والنقص.

ويرى الشيرازي أن مبدأ جميع الموجودات ومنبع الفيض والإيجاد هو الفاعل الأول وأن علم ذاته بنفسه هو مبدأ علم الأشياء. فالفاعل المطلق فرداني الذات، تام الحقيقة، يعلم جميع الأشياء، إلا ما كان من الشرور والنقائص، فهو لا يسري في مرتبة الفاعل المطلق. وإنه لا يحتاج إلى غيره ولا يقيد فعله شرط ولا يعتريه تغير، ففي وجوده وفعله تمام الأشياء. والفاعل الأول غاية الأشياء، حيث أن جميع الموجودات تقصده في حركاتها وتتشوق إليه، فهو الفاعل والعلة الغائية، وهو غاية المعرفة وغاية الوجود.

إن جميع ما يوجد في هذا العالم من الموجودات الممكنة يعتبر صوراً وظلالاً وتجليات فيض وإيجاد وجعل الفاعل الأول. هذا الإيجاد للعالم لا يعني أنه في خلقه وجعله أنه جزء من ذات الفاعل الأول، وإنما إيجاده هو فعل جود وفيض، يظهر الفاعل الأول حكمته فيه متى شاء، ويمسك هذا الفيض والجود متى شاء دون أن يتقيد بشرط أو يحول في ما يكون عليه فعله أو يختاره قيد أو شرط. فهو يستغني في فعله وجعله عن أية منفعة أو لذة أو كمال. إن كل ما يفيض ويصدر عنه هو بعلمه ورضاه وحكمته وقدرته وإرادته دون أن يحتاج فيه إلى غيره،

إنه مبدأ جميع الموجودات، وهو العلة التامة والكمال الأتم. إذن فما يميز فعل الفاعل الأول في الجعل والخلق والإيجاد للموجودات هو أنه فعل لا يعتره التراخي ولا الانقطاع، فهو فعل من أفعاله وحبا له لذاته، وحتى يكون فعله فعلاً متحققاً على أفضل صورة وعلى أحسن الوجود، فهو يعتني به، إنه الكمال اللانهائي.

٢ - الفعل والعدم

تقديم

اهتم الشيرازي بدراسة إشكال الفعل والعدم^(١) اهتماماً متميزاً تجلّى

(١) يعرف ابن منظور في «لسان العرب»، العدم فيقول: «العدم والعدم، والعدم: فقدان الشيء وذهابه، وغلب على فقد المال وقلته، عدمه يعدمه عدماً وعدماً فهو عدم، وأعدم إذا افتقر، وأعدمه غيره. والعدم: الفقر وكذلك العدم» لسان العرب، ج ١٢، ٣٩٢. أما ابن سينا فيعرف العدم بأنه: «ليس هو بذات موجودة على الإطلاق ولا معدومة على الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة» النجاة، ص ١٣٨. ويقول ابن رشد عن العدم: «أنه الذي ليس بموجود»، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، تحقيق بويج، المجلد الثاني، ص ٨٠١. ومعنى «الليس» في القول تفيد العدم بالذات، ويقابل «الأيس» الذي يفيد معنى الوجود. «إن غير الموجود يقال على ثلاثة أنحاء، يريد بالثلاثة الأنحاء الغير موجود بإطلاق وهو العدم المطلق الذي ليس له وجود ولا توهم، والثاني العدم الذي في الهولوى وهو عدم الصور، والثالث الموجود بالقوة، فإن الموجود بالقوة يقال فيه أنه غير موجود أي غير موجود بالفعل» ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، المجلد الثالث، ص ١٤٤٩. يتضح أن تعريف ابن رشد للعدم هو تعريف مقيد وليس مطلقاً. وهو لا يقبل بالعدم المطلق لأن العدم المطلق يضاف إلى شيء موجود بالقوة، فليس هناك عدم مطلق يقابل موجوداً مطلقاً. وهذا ما يجعل ابن رشد يتفق مع ما يقول به ابن سينا وأرسطو في هذا الموضوع. إن العدم عند ابن رشد يفيد اللامحسوس أو اللا متعين الذي يحتاج لكي يوجد إلى الفعل مما يعني أن العدم صورة ولكن بالقوة.

في تناوله لكيفية شمول الوجود للعدم وكون هذا الأخير مبدأ مقوما للمتغير، كما تناول حالات لزوم سبق العدم على الفعل وإمكانية أو امتناع تعقل المعدوم بالحقيقة.

إذا كان هذا هكذا، فماذا يقصد الشيرازي بالعدم؟ وما هي أحكامه؟ ما هي العلاقة الموجودة بين الفعل والعدم؟

أ - العدم مبدأ وشرط مقوم للتغير

يرى صدر الدين الشيرازي أن العدم لا شيئية له ولا ثبوت له لأنه بطلان وليس بوجود. فإذا كان ما يميز الجواهر الطبيعية والأجسام جميعها هو التجدد والسيلان والذثورو الفناء؛ بحيث «إن الأجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها»^(١)؛ فإن صدر الدين الشيرازي وبعد استحضاره لآيات قرآنية عديدة تفيد الذثور والفناء والسيلان والتبدل والتجدد في الطبيعة، يقول مؤكداً على ما يميز الطبائع الجسمانية وجميع الموجودات وقواها من حركة وتغير وتجدد وانقضاء وفناء: «أن ما وجوده مشابه لعدمه وفنائه ومتضمن لذثوره يجب أن يكون أسباب حفظه وبقائه بعينها أسباب هلاكه وفنائه»^(٢). إذن فلا بقاء ولا وجود للأجسام

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١١١.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١١١. ويعلق السبزواري على هذا القول مؤكداً على أن أسباب حفظ الشيء هي نفسها أسباب عدمه، فالتدرج هو ما يطبع حركة الشيء نحو الوجود أو العدم، يقول: «في هذه العبارة قلب أي ما يكون أسباب حفظه أسباب هلاكه يجب أن يكون وجوده متشابكاً بعدمه أي متحركاً، لأن الأمر التدريجي عدمه أيضاً بالتدرج، فإن الأخذ في الوجود هو الأخذ في العدم في هذا النحو من الوجود وهامنا معنى آخر لا دليل فيه بناء عليه على الحركة الجوهرية وهو أن جميع القوى التي هي أسباب الحفاظ بعينها أسباب الهلاك»، الأسفار، ج ٣، ص ١١١، الهامش ٢.

والموجودات الطبيعية لأن ما يطبعها وقواها هو التغير والفناء وأن ما يكون من القوى أسباب الحفظ والحياة والبقاء هو نفسه ما يكون أسباب الدثور والفناء. يقول الشيرازي: «إن الأجسام وطبائعها وقواها كلها عرضة للدثور والفناء ولاحظ لها من الديمومة والبقاء»^(١).

إن كل ما يوجد في العالم الطبيعي سواء كانت طبيعته فلكية أو عنصرية، سواء كان لذة أو كمالاً، فهو يتعرض للتلاشي والدثور والفناء والاضمحلال شيئاً فشيئاً على سبيل التدرج.

يتضح إذن، أن العدم يعد عند الشيرازي من المبادئ المقومة للتغير. ذلك أن العدم له كون وفساد بالذات مثل الحركة والزمان والجواهر الطبيعية التي هي متجددة ومتدرجة التغير والكون. فالعدم عند الشيرازي كالوجود في التدرج التكويني «في أن له كونا وفساداً بالذات؛ لأن كل جزء من أجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود، كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده، وبه فساده الذي قبله»^(٢).

يرى الشيرازي أن الشيء إذا كان يرتبط في وجوده بالمادة الأولى [الهيولى] فهذا ما يجعله يتسم بالكون والفساد وهو ما يخالف أن يكون هذا الشيء إبداعى الوجود. فتعلق قوة وجود الشيء بالهيولى، يجعل الشيء مقترناً بإمكان واستعداد للكون والتغير والحدوث والفساد. «فكل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد أن يكون للعدم شركة في قوام وجوده فإنه لا يحصل إلا بالحركة والزمان فلا يكون إبداعياً»^(٣). فالعدم شرط

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ١٩٥.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٢٧٨.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٢٧٦.

تغير الأشياء فهو شركة في تقديم الشيء المتغير. وأن رفع وانتفاء العدم عن الشيء المتغير في ذاته يستلزم رفع ذاته من غير عكس مما يعني أن العدم مبدأ لا بد منه في وجود الشيء.

إن الأشياء التي من طبيعتها التجدد والتغير والسيلان يتسم وجودها بكونه يخالط عدمها، وأن إمكانية وجودها وعدمها سواء؛ «إذ وجود كل جزء من أجزائه عدم الجزء الآخر وجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو فساد الآخر وفساده كون الآخر»^(١).

وإذا كانت الصورة التي تلحق بالوجود في تجدد متصل بعضها ببعض حيث أن مادة الشيء الطبيعي في جميع تغيراتها تستلزم الانتقال من صورة إلى صورة كمالية وأن هذه الصورة لها كون وفساد على سبيل التدرج والاتصال، فإن العدم هو كذلك كون وفساد على مناط الاتصال؛ لأن فساد العدم يعني كون الصورة، هذا الأخير الذي هو فساد العدم «فالتدرج في الوجود لا يحصل إلا بالتدرج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وفسادا بالذات»^(٢).

هذا ويرى الشيرازي أن الفعل كفعل مطلق لا يشترط فيه أن يكون مسبوقاً بالعدم. «فالفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقاً فلا يشترط فيه سبق العدم؛ فعلة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان»^(٣). أما الفعل التدريجي التجديدي كالحركة والزمان والأجسام الطبيعية، فهو فعل لا بقاء له ويحتاج في حدوثه وليس في بقاءه إلى الفاعل. كما أنه يتسم بالفقر في حالة الإمكان؛ لأن إمكانه يقتضي إمكان وجود فعل

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٢٧٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٥، ص ٢٧٨.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٩.

حادث متجدد. ويعلق السبزواري على هذه الفكرة في الأسفار فيقول: «إن الفعل التدريجي كالحركة والزمان والطبيعة على التحقيق عنده وجوده في جزئياته، وجزئياته أجزاؤه وكل جزء مسبوق بالعدم الزماني ولا جزء إلا وينقسم. ولا يحتاج في البقاء إذ لا بقاء له، وهذا الفعل في عين كونه فعل القوى والطبائع فعل الله المحيط»^(١).

وإذا تعلق المعلول الحادث بعلمته؛ فلأنه وجود غير تام، وجود تجوهره ضعيف وناقص وهويته قاصرة عن التمام ولا يتقوم بذاته لاحتياجه إلى غيره وتعلقه به وعدم استقلاله عنه. وبهذا فتمام المعلول وكماله لا يتم إلا بوجود غيره أي بوجود علمته. إذن، «فوجود المعلوم وجود تعلقي لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه، وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنها غير مجعولة، ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه، ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته إنه بعد العدم والضروري غير معلل»^(٢).

وإذا كانت الموجودات صنفين، الأول، موجودات بالفعل وهي تلك التي يكون وجودها متحققاً ويتصف بالفعلية وتترتب عنه آثار بحسب الزمان. والصنف الثاني من الموجودات هي تلك التي تتصف بالقوة فتكون لديها إمكانية أن توجد وتتحقق، فهي موجودات تتسم بقابليتها لأن تصبح متعينة أي شيئاً موجوداً ومتحققاً. ومعنى وجود شيء بالقوة وحامل لقابلية، أنه متعلق باحتياج وفقدان، هذا الاحتياج الذي لا يعني العدم الصرف؛ لأن العدم لا شيئية له فهو بطلان وليس. يعني هذا أن أي شيء يتحقق ويوجد إلا ويكون مسبوقاً بقوة الوجود وبمادة تحمل

(١) السبزواري، تعليقه على كتاب الأسفار، ج ٣، الهامش رقم ٢، ص ١٨.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٩.

تلك القوة. فالقوة تحتاج إلى مادة لكي يتم حدوثها ويستمر بقاؤها مما يفيد أن القوة لا تستطيع أن توجد بنفسها ولا على حفظ بقائها بنفسها. إذن فلا قوة بدون مادة حاملة لها كما أنه لا وجود كذلك لمادة بدون أن تكون حاملة لقوة. ولكن المادة الأولى في الوجود الأول من كل نوع وماهية [الشجرة الأولى، الإنسان الأول] لم تكن متعلقة أو مسبقة بقوة الوجود؛ لأنه لو كان كذلك لامتنع وجود هذا الموجود، إن انعدم ما تعلقت به المادة الأولى، وهو ما فيها من قوة وقابلية.

فالحال أن وجود الشجرة الأولى غير مسبوق بنواة، وكذلك الإنسان الأول غير مسبوق بنطفة مني. وهذا يعني أن هناك انتقالا للمادة الأولى من العدم إلى الوجود. ولكن يمتنع أن ينتقل ويخرج شيء بنفسه من حالة العدم إلى حالة الوجود. ومع انعدام هذا المخرج في عالم المادة فهذا يعني أن هناك عالما آخر وعلة أخرى هي مفيضها وحافظها ومخرجها. «إن وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود»^(١).

فالقوة والقابلية إذا تعلقتا بشيء، لا تكفيان ليتحول ويصير موجوداً بالفعل، فلا بد «في كل صورة فعلية أن تكون مفاضة من فاعل، هو غير القوة وغير حاملها، فكل فعلية حاملة تكشف وجود فاعل لها»^(٢).

في عالم الكون والمادة نجد أنه لا معلول أو معلوم من عدم ومن لا شيء، فأى وجود إلا ويستلزم وجود علته. هذه العلة التي تسبب تقدم

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٤١.

(٢) رضا الصدر آية الله، الفلسفة العليا، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط ٢،

١٤٢٠هـ، ص ١١٠.

حدوث بعض الموجودات على حدوث بعض، مما يجعل الموجودات تختلف وتتنوع وتتعدد باختلاف الشروط والعلل التي تكمن وراء حدوثها.

ب - في كيفية شمول الوجود للعدم

يرتبط تناول ودراسة مفهوم العدم بمباحث الفلسفة لاعتبارين إثنين: أولاً، أن الأحكام التي تصدق على الوجود مثل الشيئية والثبوت والتمايز والعلية والإخبار عنه، إن هذه الأحكام ونظائرها لا تصدق على العدم من حيث هو عدم. ومع ذلك، فإثبات هذه الأحكام التي هي للوجود يستلزم البحث عن المقابل للوجود وهو العدم.

ثانياً، إن مفهوم العدم، شأنه شأن باقي المفاهيم مثل القوة والفعل والعلّة والمعلول والوجود والإمكان والوحدة والكثرة، التي تهتم بها الدراسات الفلسفية، ليس لها نوع من المفاضلة على مفهوم العدم، وليس لهذا الأخير مرتبة أو دور أقل من المفاهيم الأخرى. كما سبق فلا شيئية ولا واقعية للعدم، ولكن مع ذلك فإن في الذهن تصورا ومفهوما يخالف مفهوم الوجود، ويغايير كذلك مفاهيم الماهيات، وهو مفهوم العدم.

إن الذهن، وهو يضع ويصوغ تصورات وأفكار عن الوجود والماهيات، لا يستثني العدم، أي أنه يكون للعدم كذلك نفس الأمر، أي يكون له دور وحساب في تشكل وصياغة التصورات والمعارف. فالعدم والمعدوم، «من الأسس الضرورية للمعرفة، فكما أن المعرفة لا تيسر دون تصور الوجود، والكلية والجزئية، وسائر المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية، كذلك لا تيسر المعرفة دون تصور العدم

والمعدوم»^(١). ولكن كيف يرد مفهوم العدم إلى الذهن، وهو لا شيء له ولا وجود واقعي له حتى يتم إدراكه؟

إن ما تجب الإشارة إليه هو أن المفاهيم الاعتبارية لا ترد الذهن ولا يتمثلها فقط بالاعتماد على الإدراك المباشر للواقع الخارجي، وإنما العقل يمكنه أن يتصور جميع الصور والمفاهيم ويحكم عليها بأحكام دون أن يكون لها خارج الذهن ثبوت وواقعية. «إن للعقل أن يتصور جميع المفاهيم حتى عدم نفسه، وعدم العدم، والمعدوم المطلق، والمعدوم في الذهن، وجميع الممتنعات، وله أن يعتبر المجهول المطلق، ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف، ويحكم عليها بأحكامها»^(٢). ويعلق محمد حسين الطباطبائي على هذه الفكرة فيوضح أن العقل أي الذهن هو الذي يقوم بصياغة هذه المفاهيم ويعمل على تشكيلها ويجعلها تحكي عما يكمن وراءها، ولا يعني ذلك أن لها ثبوتاً وواقعية خارج الذهن^(٣). يقول الشيرازي: «أنظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفاهيم والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق، والممتنع الوجود بما هي مفاهيم متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب وأعدام»^(٤).

إن مفهومي الوجود والعدم، وكل ما يلحق بهما من أحكام صاغها

(١) المطهري مرتضى، شرح المنظومة، طهران: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط١، ١٤١٧هـ، ص ١٤٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٤٥-٣٤٦.

(٣) لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ١، الهامش رقم ٤، ص ٣٤٥.

(٤) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٤٥.

ووضعها العقل، لا ترتبط بالواقع الخارج عن الذهن ولا هي منتزعة أو مأخوذة منه، وإنما العقل هو الذي اختلقها بنحو من الفرض والتقدير الذي يعني أن الذهن يعطي مفهوم أو حكم شيء لشيء آخر. يقول محمد حسين الطباطبائي: «للعقل أن يفرض شيئاً نسبته إلى الماهية الموجودة أو إلى الوجود نسبة رفع الشيء عن محله الذي استقر فيه أو نزع اللباس عن المتلبس به أو نسبة الغيبة إلى الشيء الغائب عن النظر، وهكذا، وهو مفهوم العدم»^(١)؛ أن نفترض ونتصور أن القرد حيوان ناطق فيكون إنساناً.

إن حمل نسبة أمر وحكم شيء إلى آخر، فعل يقوم به الذهن الإنساني، فيبدع وينشئ مفاهيم مجردة، لا تحقق ولا تعين لها خارج الذهن أي دون أن تكون منتزعة أو مأخوذة من الواقع وهو ما ينطبق على جميع المفاهيم الاعتبارية كمفهوم العدم. «إن للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات، كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق، واجتماع النقيضين، وشريك الباري، وغير ذلك مفهوماً وعنواناً فيحكم عليه أحكاماً مناسبة لها»^(٢).

فالمعدوم الذي يكون بسيطاً مثل عدم ضد الله وعدم شريكه وعدم مثله، إنما يعقل ويعرف قياساً وتشبيهاً له بالأمر الموجودة. أما المعدوم الذي يكون مركباً كالعلم باستحالة اجتماع النقيضين، فإنه يعقل ويعرف بمعرفة أجزائه وبسائطه^(٣).

(١) الطباطبائي محمد حسين، تعليقه على كتاب الأسفار، ج ١، الهامش رقم ٤، ص ٣٤٦..

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٢٣٩.

(٣) لمزيد من التفصيل، يمكن الرجوع إلى كتاب الأسفار، ج ١، ص ٢٣٨.

ج - الوحدة وعدم التمايز بين الأعدام

إن ما يطبع وجود الأشياء التي لها ثبوت وتعين وشيئية هو التنوع والكثرة والمغايرة والتمايز، لذا فالذهن يستطيع أن يميز ويفصل الأشياء بعضها عن بعض ويقف عند حقيقة ما تعرفه من مغايرة وكثرة اعتماداً على تحققها وتعينها أو نفيها وعدمها.

وإذا كان كذلك، فهذا ما يجعلنا نقول بأن وجود سقراط مغاير لوجود أرسطو وهو نفسه ما نقول به من مغايرة بين أعدام الأشياء، فيصح أن نقول أن عدم سقراط مخالف لعدم أرسطو، مما يعني أن كل عدم إلا ويغاير ويختلف عن العدم الآخر.

ولكن كيف تنشأ هذه المغايرة بين الأعدام؟ أو بأي معنى يمكن القول بالتمايز بين الأعدام؟ حينما نتحدث عن العدم أي عن لاشيء وعن بطلان محض، فإنه لا يقبل أن نقول بتمايز بينه وشيء آخر، أو لا شيء. فلا يمكن القول بالاختلاف والتمايز بين الكتاب الذي ليس عندي والكتاب الذي ليس عندك، لأننا لسنا أمام واقع ووجود متعين وله ثبوت. وما دام الشيء لا واقع ولا تعين له، فهذا يعني أن لا تمايز له عن شيء آخر، لأن لا وحدة ولا كثرة له، باعتبار أن الغيرية والكثرة التي تطبع الأشياء الموجودة والمتعينة هو ما يسمح بالقول بالتمايز. إلا أن العدم بما هو عدم في ذهن تحصل له الكثرة والاختلاف حين يضاف إلى معاني ومفاهيم أخرى في الذهن.

وهو ما يعني أن الأعدام لا تتمايز في الواقع وخارج الذهن^(١). «إن

(١) يوضح مرتضى المطهري هذه الفكرة فيقول: «فالأعدام تتمايز في صقع الذهن فقط لا في الخارج ومن هنا نقول:

العدم في نفسه ليس إلا أمراً بسيطاً ساذجاً متحد المعنى ليس فيه خلاف وامتياز وتحصل إلا من جهة ما يضاف إليه، وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متميزة في ذاتها أو في عوارضها لمعدومات متغيرة في معدوميتها^(١). إذن فالعدم كما يرى الشيرازي مفهوم واحد لا تمايز ولا اختلاف فيه لأنه لا شيئية ولا ثبوت له وإنما هو بطلان محض لا تحصل له في الأصل ذلك أن «العدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح أن يتعلق بشيء»^(٢). فالعدم غير معقول ولا مفهوم له إلا بالمجاز والعرض؛ لأنه امتناع وسلب ونفي وبطلان الوجود. «إن العدم بما هو عدم لا يكون معقولاً كما لا يكون موجوداً، لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوماً ويجعل ذلك المفهوم عنواناً، وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية لذواتها»^(٣). مما يعني أن العدم لا يتميز عن العدم إذا اعتبر العدم مطلقاً. أما إذا أخذ العدم مضافاً إلى الوجود، فإنه قد يميز

= لا ميز في الأعدام من حيث العدم * * وهو لها إذن بوهم ترسم»، شرح المنظومة، ص ١٦١. والبيت الشعري الذي استحضره هو للسبزواري من كتابه المنظومة. ويقول عباس علي الزراعي السبزواري في هامش تعليقه على كتاب، بداية الحكمة، لمحمد حسين الطباطبائي، ص ٢٦. حيث يوضح نفس التصور فيقول: «المتفق عليه أن الأعدام قد تمايز وقد لا تمايز، فإن أخذت مضافة إلى الوجودات فتكون متميزة، وإن أخذت بماهي أعدام من غير أن تكون مضافة إلى الوجودات فلا تكون متميزة».

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٤٨.

(٢) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٣٥.

(٣) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥٠. وانظر كذلك كتاب، مفاتيح الغيب، ص ٥٣٨.

عدم من عدم، كعدم سقراط الذي يخالف ويتميز عن عدم أرسطو.
بمعنى أن العدم يتميز من عدم آخر.

د - عليّة عدم العلة لعدم المعلول وبالعكس

وحتى تفهم حالات حدوث التمايز والمغايرة وطبيعتها نستحضر تصنيف الشيرازي للعدم. ذلك أنه يرى أن العدم صنفان: مطلق ومضاف. والعدم المطلق^(١) هو ما لا يكون مقيداً بشيء ولا يضاف إلى شيء؛ أما العدم المضاف، فهو الذي يضاف إلى شيء مثل إضافة العدم إلى البصر كملكة أو إلى سقراط كموجود. ويقصد بالعدم المضاف العدم الخاص أو العدم المقيد في مقابل عدم الملكة أو المطلق. ويقول صدر الدين الشيرازي في إطار التمييز بين العدم المطلق والعدم الخاص وما بينهما من تفاوت: «أن العدم الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق، كذلك موصوفة بخصوص له حظ ما من الوجود، ولهذا حكم بافتقاره إلى موضوع كما تفتقر الملكة إليه»^(٢)، فقد «يضاف العدم إلى الوجود فيحصل له حظ من الوجود ويتبعه نوع من التمايز، كعدم البصر الذي هو العمى، والتميز من عدم السمع الذي هو الصمم وكعدم زيد وعمرو المتميز أحدهما من الآخر»^(٣). وهذه المغايرة هي مغايرة بالعرض والمجاز؛ لأن

(١) يقول الشيرازي موضحاً ما يعنيه العدم المطلق: «أما العدم المطلق فليس بخلاء، وإنما يلزم الخلاء لو وجد محيط ولا حشو له إذا الخلاء ماهية البعد لا العدم المحض»، المبدأ والمعاد، ص ١٨٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٤٤.

(٣) الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٨.

التمايز في الواقع وبالحقيقة هو السمع والبصر كملكات وعمرو وزيد كأقسام الوجود.

وأن الذهن ينسب التمايز بالعرض ومجازاً حين يضاف العدم إلى الملكات، فنقول عدم السمع مغاير ومتميز عن عدم البصر، أو إلى أقسام الوجود فنقول عدم سقراط يتميز ويخالف عدم أرسطو. «إن الأشياء العدمية والأمور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية، ليس لها تنوع وتحصل إلا بما يضاف هي إليه؛ فالعدم المقيد بشيء ما إنما يعقل ويتحصل في العقل بسبب ذلك الشيء، ويصح لحقوق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل، فيصح أن يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الأحكام والأحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وإن علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال»^(١).

إن العقل يستطيع تصور الأشياء المتميزة والمتغايرة في ذاتها وأعراضها مثل العلة والمعلول، حيث يضيف العقل العدم إلى العلة والمعلول فيتميز العدمان، ويختص عدم العلة من مجموع الأعدام بالعلية لعدم المعلول، ونقول «عدم العلة علة لعدم المعلول»، أي أن العقل ينسب إلى العدم العلية والمعلولية مثل ما يفعله حين يتعلق الأمر بالوجود.

فيكون هذا الأمر بالعرض والمجاز لأنه من إنشاء الذهن ولأن لا علية في العدم. «إن عدم العلة إذا صار متصوراً صح الحكم عليه بالعلية

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥١.

من جهتين: من جهة أن وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح أن يكون محكوما عليه بالعلية وإن لم يكن مطابقاً للحكم؛ فإن مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي أو مانا إليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه أعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم علمي [...] ومن جهة أن نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه [...] فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه، والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به»^(١).

فحينما نقول، إن الحرارة علة لتمدد الحديد، فمعناه أن العلة والمعلول أمران موجودان وحقيقيان. أما حين ننفي المؤثر والأثر فإنهما يكونان غير حقيقيين ولا شئئية لهما، أي أن العلية وهي التأثير، أمر وجودي لا يتعلق بعدمين ولا يتحقق بينهما. فكيف يصح إذن القول بأن عدم العلة علة لعدم المعلول؟

إن هذا القول، قول مجازي وبالعرض، وليس حقيقياً. فهو قول يفيد أنه إذا لم تكن علة لم يكن معلول، فنقول عدم العلة، أي عدم الحرارة علة لعدم تمدد الحديد أي لعدم المعلول. والواقع أن لا علية هنا لأن عدم الحرارة وعدم تمدد الحديد، عدم ونفي ولا شيء. ولكن هو قول من إنشاء وإضافة العقل، أي قول على سبيل المجاز وبالعرض وعلى سبيل ارتباط وتعلق وجود المعلول وعدم تحققه إلا بوجود العلة.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥١-٣٥٢. وفي إطار التوضيح لنفس التصور يقول السيزواري في كتاب، المنظومة: «كذلك في الأعدام لا علية * * * وإن بما فاهوا فتقرية»، هذا البيت الشعري اقتبس وأورده محمد حسين الطباطبائي في كتابه، نهاية الحكمة، ص ١٦٩.

هـ - امتناع إعادة المعدوم

ولكن إذا كان العدم بطلانا ولا تحقق ولا شيئية له في عالم الأعيان، باعتبار أنه لا ماهية له إلا رفع الوجود كما يرى الشيرازي؛ وحيث أن الشيء يكون له وجود واحد في نفس الزمان والمكان وليس وجودان، فهل يمكن أن تكون للمعدوم إعادة؟

تعتبر مسألة إعادة المعدوم من المسائل التي كانت موضوع اختلاف بين المتكلمين والفلاسفة. فأغلبية المتكلمين من الأشاعرة، وفئة من المعتزلة تقول بإمكانية إعادة المعدوم، تأسيسا على القول بثبوت وشيئية الماهيات الإمكانية باعتبار أن صفة الوجود هي التي تزول. أما الذات والماهية فتبقى على ثبوتها القبلي بعد العدم، لذا يمكن إعادتها.

أما الفلاسفة وبعض من المعتزلة كأبي الحسن البصري ومحمود بن أحمد الزمخشري الخوارزمي، فترى أن إعادة المعدوم ممتنعة.

ورفعا لأي لبس أو تأويل ومن أجل تصور واضح بخصوص هذه المسألة، مسألة امتناع إعادة المعدوم، نتساءل، ماذا يقصد بإعادة المعدوم وبمعدومية الموجود؟ وبأي معنى يمكن القول بامتناع إعادة المعدوم؟ وقبل كل شيء ما هي دلالات مفهوم الإعادة واستعمالاتها؟

يستعمل مفهوم الإعادة ليفيد معنى جمع الأجزاء المتفرقة كما يستعمل ليدل على معنى إيجاد موجود يشابه الموجود الأول الذي عدم في الشكل والصورة واللون والكم، إلخ. دون أن يكون اختلاف بينهما ظاهريا.

ويستعمل كذلك مفهوم الإعادة ليعني تكرار وجود الهوية، فكل موجود إلا وله ذات وهوية واحدة هي عين وجوده، مما يعني أنه ليس له أكثر من وجود. هذا ويختص كل موجود بمرتبة لا ينفك عنها في

وجوده، وحتى إذا انفك وانسلخ عن مرتبته إلى مرتبة أخرى فلا يعدو أن يكون مثل رفع العدد ثلاثة عن مرتبته وجعله في مرتبة العدد أربعة، وفي الوقت نفسه يكون العدد ثلاثة موجوداً مما يعني أن الموجود الذي احتل مكاناً وزماناً نجعله في مكان وزمان آخرين. وإعادة المعدوم هي مورد بحث هذا المعنى، وهو مستحيل. وهذا ما يقصده العرفاء بالقول «إن الله لا يتجلى في صورة مرتين»^(١). ف«من الممتنع أن يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد سواء كان الوجودان مثلاً واقعين في زمان واحد من غير تخلل العدم بينهما أو منفصلين يتخلل العدم بينهما.

فالمحذور وهو لزوم العينية مع فرض الإثنية في الصورتين سواء»^(٢). لأن ما يطبع الموجودات هو التمايز والاختلاف وإن ظهر على بعضها التماثل، وهو ما يعني استحالة صدق الهوية العينية على عدة موجودات. ماذا يقصد من معدومية الموجود؟ وكيف يحدث ويطرأ العدم على الوجود وينسب إليه؟

يلحق العدم الموجود الإمكانى في ذاته وماهيته. وإذا كان الوجود له واجباً وقطعياً، دون أن نأخذ بعين الاعتبار مبادئ وعلل وجوده، فإن العدم مبدأ تغيره وتجده. ويعرف كل موجود إمكانى العدم قبل أن يوجد ويتحقق وتكون له شيئية وثبوت كما يطرأ عليه العدم والفناء والدثور بعد أن يوجد، بمعنى أن الوجود الإمكانى يلحق به عدمان، عدم سابق وعدم لاحق، ولكن هذا المعنى للعدم هو من إبداع العقل والذهن.

فإذا كانت للموجود الإمكانى في الزمان والمكان مرتبة من الوجود

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥٣.

(٢) الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٣١.

يعرف فيها التحقق والثبوت، فإن العدم غير ذلك من حيث هو تمايز وتكثر. ولكن العقل ينسب العدم إلى هذه المرتبة من الوجود فيسمى الأول العدم السابق والآخر العدم اللاحق. والموجود لا يلحق به أي من العدمين؛ لأن العدم الذي يعرفه الموجود قبل أن تكون له شيئية وثبوت فيوجد بالفعل، ثم العدم اللاحق الذي يطرأ على الموجود بعد تعيينه وتحققه، هما من نفس المعنى من معاني العدم. «فالعدم ليس إلا عدماً واحداً لا يتصف بالذات بالسبق واللاحق، بل إنما يتصور العقل بقوته الوهمية للحادث الزماني عدماً أزلياً، ثم وجوداً، ثم عدماً طارياً كطرفين ووسط، حتى أن الأوهام العامة يتخيل أن العدم يطرأ على شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويحك هويته عن صفحة الأعيان»^(١).

و - أدلة استحالة إعادة المعدوم

يتأسس تصور الشيرازي حول امتناع إعادة المعدوم على رؤيته الخاصة للوجود التي تقوم على أساس أصالة الوجود والوحدة التشكيكية للوجود أو التشكيك في حقيقة الوجود، وخصوصية كل مرتبة من مراتبه هي عين هويته وواقعته. ويستمد الشيرازي أصل هذه الرؤية حول الوجود واستحالة إعادة المعدوم من الرؤية العرفانية.

كما يرى أن هناك استبصارات^(٢) فلسفية يمكن لأهل البحث من ذوي الفطرة السليمة والطبع المستقيم الرافض للعصبية أن يعتمدوها للقول بالإثبات امتناع إعادة المعدوم.

وهذه الاستبصارات أو الدلائل هي: أولاً لو أمكن للموجود في

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥٤-٣٥٥.

(٢) للوقوف عند هذه الاستبصارات، يمكن الرجوع إلى كتاب، الأسفار، ج ١، ص ٣٥٦.

زمان أن ينعدم زمانا ثم يعاد وجود بعينه في زمان آخر، لأمكن القول أن هناك ثلاثة أزمنة، الزمان الذي يوجد فيه الشيء، الزمان الذي ينعدم فيه هذا الشيء، الزمان الذي يعاد فيه وجوده. كما لو أن كتابا مثلاً كان موجوداً أمس وانعدم اليوم ليتم إعادة وجوده غداً. إن ما يترتب عن ذلك هو تخلل العدم بين الشيء ونفسه أي وجود الشيء في زمانين يتخللهما عدم، وهذا ما يعتبر مستحيلاً. «فلو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان، وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات، واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم»^(١).

إن افتراض إمكانية إعادة المعدوم يقتضي أن يفصل العدم بين الشيء ونفسه، وهو أمر لا يقبل تصوره؛ لأن حتى الزمان يستحيل أن يفصل بين الموجود الواحد ونفسه. وهذا ما يؤكد عليه السبزواري في المنظومة حين قال:

فإنه على جوازها حتم *** في الشخص تجويز تخلل العدم^(٢).

الدليل الثاني يفيد أنه لو أمكن إعادة الموجود بعينه بعد انعدامه، لأمكن إيجاد ما يماثله أي ما هو عينه في جميع الأعراض والمشخصات ابتداء واستئنافاً. فإذا افترضنا إمكانية إعادة كتاب بعينه بعدما عدم، فهذا يعني أنه يمكن إيجاد كتاب يماثله ويطابقه في جميع الصفات والمشخصات، وهو ما يعتبر مستحيلاً، لأن ما يترتب عن ذلك هو اجتماع المثليين في الوجود، وهو محال، لأن اجتماعهما في الوجود

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥٦.

(٢) السبزواري، المنظومة، أورده مرتضى المطهري في كتابه، شرح المنظومة، ص ١٧٨، ومنه اقتبس.

يستلزم عدم التميز وعدم المغايرة بينهما. وبذلك يكونان شيئاً واحداً مع أنهما اثنان وهو ما يقتضي أن يكون الكثير واحداً والواحد كثيراً وهو ما يستحيل تصويره. وبما أن العدم هو لا شيءية وبطلان. فالمعدوم بما هو معدوم ليس ذاتاً كما أنه لا تمايز ولا مغايرة بين المعدومات. إنه «لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء مما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة؛ لأن حكم الأمثال واحد، ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات، واللازم باطل، لعدم التميز بينه وبين المعاد لأن التقدير اشتراكها في الماهية وجميع العوارض»^(١).

الدليل الثالث يفيد أن إعادة الشيء المعدوم بعينه يستلزم أن يكون الشيء المعاد هو المبدأ في جميع الصفات والأعراض والمشخصات. فإعادة الكتاب بعد انعدامه توجب أن يكون الكتاب المعاد هو عين الكتاب الأول ذاتاً وفي الأعراض والمشخصات، وهذا ما لا يتصور؛ لأنه إن كان الموجود معاداً، يلزم انقلاب المبتدأ وصيرورته معاداً، أو يلزم الخلف إن كان مبتدأ. «لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز إعادة الوقت الأول، لأنه من جملتها، ولأن الوقت أيضاً معدوم يجوز إعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الإعادة، أو بطريق الإلزام على من يعتقد هذا الرأي، لكن اللازم باطل، لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث أنه معاد، إذ لا معنى للمبتدأ إلا الوجود في وقته»^(٢).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥٧؛ وهو نفس التصور الذي أكد عليه الطباطبائي محمد حسين في كتابه، نهاية الحكمة، حين قال: «إن إعادة المعدوم بعينه توجب كون المعاد=

أما الدليل الرابع فمفاده أنه لو كانت إعادة المعدوم عينه ممكنة وبنفس الصفات والمشخصات، لجاز أن تكون هذه الإعادة عدة مرات وغير محدودة.

فإذا كانت إعادة الكتاب المعدوم عينه ممكنة غدا وبنفس الأعراض والمشخصات، فإن هذه الإعادة يمكن أن تكون لمرات عديدة إلى ما لا نهاية له، وهو ما يعني غياب التميز وعدم وجود الفرق بين الكتاب الأول والإعادة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له. ولكن لما كان تعيين العدد من لوازم الوجود المتشخص، وأنه ما لم يتشخص الموجود وتكون له شيئية وتعين فهو عدم. إذا فإعادة المعدوم يعتبر من الأمور الممتنعة والتي يستحيل تصورها. «إن إعادة كل ذات شخصية إنما يتصور لو أعيدت شيء من أجزاء علتها التامة المقتضية لها، واستعداد المادة لها بخصوصه، وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول، وننقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها واستعداد مادتها، وهكذا إلى المبادئ القصوى والعلل العليا»^(١).

يتضح إذن أن الشيرازي يرى أن إعادة المعدوم عينه مستحيلة، فالكتاب مثلاً إذا تلاشى أو أحرق فقد عدم وجوده وليس له تشخص في الواقع وإن أمكن إعادة طبعه، فهو لن يمكن إعادة وجوده بنفس حالته

= هو المبتدأ؛ لأن فرض العينة يوجب كون المعاد هو المبتدأ ذاتا وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المعاد مبتدأ وحشية الإعادة عين حشية الابتداء» نهاية الحكمة، ص ٣٢.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٦١. وعن نفس المعنى يوضح الطباطبائي محمد حسين، فيقول: «إنه لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغا جدا معينا يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى لا نهاية له. كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ وتعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص»، نهاية الحكمة، ص ٣٢ - ٣٣.

السابقة وبنفس أعراضه ومشخصاته، ولكن شبيه ومثيل هذا الكتاب يمكن أن يعود وليس الكتاب نفسه. «فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها. ولا فقدانان لشخص بعينه»^(١). إذن لإعادة المعلوم بعينه وبأعراضه ومشخصاته مستحيلة.

نستنتج مما سبق، أن العدم يعتبر من المبادئ المقومة للتغير، ويعتبر كالوجود في التدرج التكويني، فهو له كون وفساد بالذات مثل الحركة والزمان والأجسام المادية التي هي متغيرة ومتجددة وفانية بشكل متدرج. ويرى الشيرازي أن الفعل المطلق لا يشترط فيه أن يكون مسبوقاً بالعدم. أما الفعل التدريجي التجديدي فهو لا بقاء له، فعل يتسم بالفقر وحامل لقابلية والقوة ولكنهما غير كافيتين ليتحول ويصير موجوداً بالفعل، فهو يحتاج في حدوثه وليس في بقاءه إلى فاعل. وهذا الاحتياج لا يعني العدم الصرف، لأن العدم هو بطلان وجود ولا شيئية له، ولكن مع ذلك فإن الذهن يمكنه أن يضع تصورا ومفهوما يخالف مفهوم الوجود، وهو العدم. إن العقل هو الذي اختلق مفهومي الوجود والعدم وما يرتبط بهما من أحكام.

ويرى الشيرازي أن كل عدم إلا ويغايير ويختلف عن العدم الآخر؛ لأن العدم مفهوم واحد لا تمايز ولا اختلاف فيه ومن حيث أن العدم واحد فهو لا يتصف بالذات بالسبق واللحق وإنما ذلك من إبداع الذهن، لأنه لا شيئية له. فلا يحدث التمايز إلا حين يؤخذ العدم مضافاً إلى الوجود. إن العدم بما هو عدم في الذهن يحصل له التعدد والاختلاف حين يضاف إلى معاني ومفاهيم أخرى في الذهن. فنقول

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥٣.

عدم العلة لعدم المعلول وهو قول مجازي وليس حقيقياً، فهو قول من وضع وإضافة العقل وعلى مناط تعلق وجود المعلول وعدم تحققه إلا بوجود العلة. هذا ويرى الشيرازي أن إعادة المعدوم بنفس أعراضه ومشخصاته يعتبر من الأمور التي يستحيل تصورهما ويمتنع تحققهما.

٣ - الفعل بين العلية والمعلولية

تقديم

يرتبط الفعل بالعلة، لأن العلة هي مؤثر وفاعل ومرجح يكون وراء ما يحدث من حركة وتغير وما يصدر من وجود وفعل أو عدمهما، وإذا كان كذلك فما هي حقيقة العلة؟

العلة لغة مفهوم اشتق من لفظ عل يعمل واعتل علة، فهو عليل، أي أن العلة بهذا المعنى هي المرض. والعلة معنى يتغير به وضع الشيء حتماً كلما حل به هذا المعنى. ومنه كذلك اعتله أي تجنى عليه بمعنى رماه بإثم لم يفعله. «والعلة: الحدث يشغل صاحبه عن حاجته كأن تلك العلة صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأول [...]»، وهذا علة لهذا أي سبب^(١). وفي الشرع، أي عند الأصوليين، تعني العلة ما يجب الحكم به معه.

إذن فمن دلالات العلة اللغوية نجد أنها تعني المعنى الذي كلما حل بشيء إلا وجعله يتغير كما تعني السبب الذي يكمن وراءه وجود الشيء، وهي معاني ترتبط ببعض ما تفيده الدلالة الفلسفية لمفهوم العلة. ففي تعريفات الجرجاني نجد أن العلة عند الحكماء هي ما يحصل به

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٧١.

وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه. وعلة الشيء ما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء، وهي قسمان: علة الماهية وعلة الوجود^(١).

ومفهوم العلة مفهوم فلسفي اهتمت به العديد من الدراسات الكلامية والفلسفية لما يثيره من إشكالات، فهو يفيد معنى السببية *causation* والإعلال والتعليل. والعلة تعني كيفية العلة، كما تعني العلاقة التي تجمع بين العلة والمعلول، وهذه العلاقة في حالة وجودها أو عدمها تعتبر بمثابة فعل، بمعنى مبدأ وقانون وسبب^(٢)، وإن كان أن هناك فرقاً بين العلة والسبب. فالعلة تعني المؤثر، أما السبب فهو ما يفضي أو يبعث على شيء.

تأسيساً على ما سبق نتساءل: ماذا تعني العلية والمعلولية عند الشيرازي؟ ما طبيعة الفعل من خلال العلاقة الموجودة بين العلة والمعلول؟ ما الذي يكمن وراء احتياج الممكن إلى مرجح وعلة؟ هل توجد علاقة بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، وما طبيعة هذه العلاقة؟

أ - حقيقة العلة عند الشيرازي

للعلة دالتان عند الشيرازي، فهي تعني أولاً الشيء الذي يكون وجوده أساس ومرجح وجود شيء آخر، أو يكون في عدمه أساس عدم شيء آخر. أي أن العلة هي ما يكون له تأثير في الشيء فيتحقق ويحصل على إثر هذا التأثير بالفعل وجود وتحقق هو المعلول. أما الدلالة الثانية للعلة فهي تفيد ما يكون في وجوده أساس وجود شيء، أو حين ينعدم يمتنع تحقق الشيء ولا يجب بوجوده أي بعدمه. «فالعلة لها مفهومان:

(١) الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ١١١.

(٢) لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج ١، ص ١٥٣-١٥٩.

أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه شيء آخر، وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده»^(١). وحسب هذا المعنى الثاني فقد تكون العلة تامة أو ناقصة. والتامة هي ما يكفي وجوده دون غيره ليرجح وجود المعلول، فيكون المؤثر غير متأثر. أما حين يحصل للمؤثر تأثير من مؤثر آخر، فهو يكون من صنف العلة الناقصة التي هي ما يكون وجوده غير كاف لوجود المعلول. يقول الشيرازي: «تنقسم العلة [بالمعنى الثاني] إلى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الأول، وإلى علة غير تامة تنقسم إلى صورة ومادة وغاية وفاعل»^(٢).

وعليه، فالعلة الناقصة هي ما يكون فيه الاحتياج إلى أربع علل، ما يميزها هو الترابط بين بعضها البعض حتى يتم فعل التأثير والترجيح وهذه العلل حسب ترتيب الشيرازي هي العلة الصورية وتفيد ما به يتحقق الشيء بالفعل، والعلة المادية وتعني ما به يوجد الشيء بالقوة. والعلة الغائية تفيد ما لأجله يوجد الشيء، أما ما به يوجد الشيء فهو الفاعلة.

ب - العلاقة الوجودية بين العلة والمعلول

والعلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة وجودية. فحين تتحقق هذه العلاقة يكون وجود المعلول ضرورة. فالمعلول يستحيل امتناعه وعدمه

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٢٧. ويمكن الرجوع كذلك إلى كتاب الشواهد الربوبية، ص ٦٨.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٢٧.

حين وجود المرجح أي العلة. ولا يكون عدمه إلا عند حصول عدم مرجحه ومؤثره أي علته.

وإذا كانت كل علة مرجحة لوجود شيء، فما تتسم به العلة هو أنها أقوى من معلولها وجوداً؛ لأن ما يكون في وجوده متعلقاً بغيره هو ضعيف ويفقد إمكانية الترجيح والتأثير. كما أن كل علة إلا وتتقدم على معلولها وجوداً وتحققاً، إضافة إلى الملاءمة وعدم التباين كخاصية يجب أن تحضر ضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول. فالإحراق مثلاً، لا يصدر عن الثلج وإنما عن النار.

والمعلول لا تحقق له بذاته ولا يوجد إلا بسبب علته، فهو يتعلق بعلمته وجوداً وعدمياً، بمعنى أن المعلول هو ذلك الوجود الذي يحصل له التأثير بالفعل. فهو بذاته قائم بعلمته وبقاؤه واستمراريته وكذا عدمه وانتفاؤه ببقاء وزوال علته. إذن، فما كان يطبع المعلول هو التغير والزوال بفعل تغير العلة أو زوالها، وهو بذلك يحتاج إلى العلة قبل وجوده وبعد تحققه بأنواع من الاحتياج. فالعلة هي التي تخرجه من العدم إلى الوجود، وهو ما يعني أسبقية العلة، وأنه يتصف بأن له بداية ونهاية فهو مسبوق بغيره وينتهي بانتهاء تأثير وعلية العلة.

ج - العلة المفيدة للوجود والمعدة له

هذا وتجب الإشارة إلى أن الشيرازي يرى أن العلة قد تكون فقط علة بالعرض وليس بالذات، مما يعني أن العديد من الأفعال التي يعتقد أن وراءها فاعل وعلة مفيدة لوجود ينسب إليها مثل اعتبار الأب علة وفاعلاً للأولاد، والزراع فاعلاً للمزروعات.

فالعلة في المثال المذكور هي بالعرض وليس بالذات، «إنها معد

ومباشر لحركات ومبدأ التغيرات وليست فاعلاً بالحقيقة ولا عللاً مفيدة لوجود ينسب إليها. فقد ثبت أن العلل السابقة ليست عللاً بالذات فهي معدات ومعينات وبالجمله علل بالعرض. فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيدة»^(١).

القول بأن العلاقة التي تقوم بين العلة الموجدة والمعلول، هي من صنف وسنخ علاقة الأب بالأولاد والبناء بالبناء، والزراع بالمزروعات، هو قول ينطوي على خلط بين العلة الحقيقية المفيضة للوجود والعلة المعدة. فالعلة المعدة هي التي تهىء الشروط للشيء وتقربه من العلة الفاعلة التي تمنحه التحقق وتفيض الوجود عليه. فالعلة تنقسم إلى العلة الحقيقية والعلة المعدة. «وفي تسمية المعدات عللاً تجوز، فليست عللاً حقيقية، وإنما هي مقربات تقرب المادة إلى إفاضة الفاعل»^(٢).

ومن تبعات هذا الخلط، القول بأن العلاقة بين الفاعل المطلق والعالم هي من سنخ العلاقة الموجودة بين البناء والبناء، وهو ما سيرد عليه الشيرازي بتأكيده أن الخلط ينشأ من عدم التمييز بين ما بالذات وما بالعرض، واعتبار ما ليس علة على أنه علة. ففعل الفاعل المطلق هو الإيجاد والخلق وإخراج من العدم إلى الوجود، وليس فعله إبداعاً وإنشاءً تركيبياً ولا تأليفاً. ويرى الشيرازي أن وجود العالم عن الفاعل المطلق كصدور الكلام عن المتكلم وليس كوجود الكتابة عن الكاتب^(٣).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢١٣.

(٢) الطباطبائي محمد حسين، بداية الحكمة، ص ١١١.

(٣) يقول الشيرازي موضحاً هذا التصور: «إن وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبريائه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته»

تبعاً لذلك، فالعلة الحقيقية والفاعل الحقيقي كما يؤكد عل ذلك الشيرازي هو فاعل الصور ومعطي الوجودية وهو الحق الذي من شأنه الإفاضة والإيجاد. «فالحق تعالى هو الفاعل في الكل لأنه المعطي للوجود بقول مطلق وغيره فاعل بمعنى كونه مبدأ الحركات والتغيرات لا الموجودات، حتى وجود الحركات بما هي فعليات، فإن الحركة أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل»^(١).

د - الفقر الوجودي ملاك تعلق المعلول بالعلة

إن العلية فلسفياً تعني وتفيد أن العلة هي كل وجود أو شيء يترتب عن وجوده وجود شيء آخر. وهذا الترتب والحصول صدور يفيد معنى العلية، صدور لوجود ما كان يطبعه قبل وجوده، أي حين كان وجوداً إمكانياً، هو الفقر والاحتياج أي أنه كان يمكن أن لا يوجد لو لم توجد علة تخرجه من الإمكان إلى التحقق. إذن فمعلولية هذا الوجود الإمكانية الذي يتسم بالاحتياج، مرتبطة بما له دخل وتأثير في وجوده وهو العلة. إن معلوليته مرتبطة بافتقار واحتياج في الوجود إلى العلة. «إن رابطة العلية والمعلولية بين موجودات العالم بعضها إلى بعض أمر بديهي

=المستغني عن الكاتب بعد فراغه، لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام، بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات مادامت الشمس طالعة، فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته، وكما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله أظهر بعدما لم يكن فعل، وكذا النور الذي في الجوليس هو بجزء للشمس بل انبجاس، وفيض منها، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض.^٢ الأسفار، ج ٢، ص ٢١٦. ويمكن الرجوع كذلك إلى كتاب الأسفار، ج ١، ص ٢٢٠-٢٢١.

(١) السبزواري، تعليقه على كتاب الأسفار، الجزء الثالث، الهامش رقم ١، ص ١٦.

وجداني [...] ومن المعلوم أن العلية والمعلولية من أحوال نفس الوجود بما أنه موجود، فتكون من العوارض الذاتية له^(١).

والبحث عن العلية والمعلولية بحث فلسفي تشكل تصوره عند الشيرازي على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية وأساس الوحدة الشخصية لحقيقة الوجود وقوفاً عند السنخية بين العلة والمعلول والعلاقة الموجودة بينهما، خلاف ابن سينا وغيره من الفلاسفة المشائين الذين أسسوا فهمهم للعلية والمعلولية على أصالة الماهية واعتبارية الوجود وكذا الكثرة والتباين في الوجود.

إن الماهية في وجودها أو عدمها تحتاج إلى شيء خارج عن ذاتها. وهذا الوجود الذي يتوقف عليها تحصيلها يسمى «علة»، والشيء الذي يتوقف على العلة «معلولاً» له. وباعتبار أن الماهية عند الشيرازي اعتبارية، فإن الذي يستمد المعلول من علته لن يكون إلا أصيلاً، وليس اعتبارياً، لأن العلية والمعلولية علاقة وجودية بين المعلول وعلته، علاقة يكون فيها وجود المعلول كوجود إمكاني، متوقفاً على وجود علة ومفترقاً إليها.

وحيث أن الإمكان لا ينفك عن المعلول، ويبقى عالقاً به، فإن وجود المعلول يتوقف على وجود علته، واحتياج المتحصل لعلته، احتياج وجودي مستقر في ذاته حتى مع استمرارية وجوده زماناً. إن الأثر الذي يترتب عن وجود العلة والذي تضعه في المعلول وفق قاعدة أصالة الوجود واعتبارية الماهية لا يمكن أن يكون إلا الوجود. إذن فالعلاقة بين العلة والمعلول ليست اعتبارية وإنما وجودية، أي أن الإمكان والافتقار والحاجة والتوقف هو فقر وحاجة وجود المعلول لوجود العلة.

(١) رضا الصدر، صحائف من الفلسفة، ص ٣٤٩.

فوجود المعلول بالذات هو ما يحتاج إلى غيره أي وجود علة. فالمعلول يرتبط وجوده ويتحصل بوجود علته، وهو في ذلك كالحرارة أو الإحراق الذي يتوقف على النار. فلا إحراق ولا حرارة بدون نار، كذلك لا تعين للوجود الرابط بدون الوجود المستقل الذي هو العلة. إذن فما يشترك فيه الوجودان أي العلة والمعلول هو الوجود. ويختلفان في أن الوجود المستقل أي العلة وجود يتسم بالغنى والشدة. في حين أن ما يطبع الوجود الرابط أي المعلول هو الفقر والاحتياج والضعف. من هنا فالعلة ليست وصفاً عرضياً وزائداً على ذات العلة، لأنه إذا كانت وصفاً فهذا يعني أن وراء هذا الأمر العرضي سبباً وعلة، وكل أمر ووصف عرضي لابد أن يكون معللاً فيكون له سبب آخر يلزمه مما يعني لزوم التسلسل.

لذلك، ورفعا لهذا التسلسل والدور، يرى الشيرازي أن العلية هي عين ذات العلة. فالعلة شأنها شأن الإرادة والعلم والقدرة، فهي ليست وصفاً زائداً، وإنما هي عين ذات المريد والعالم والقادر، أي أن علية العلة هي عين ذات العلة، فهي فاعل حقيقي ووجوديته وإيجاده للمعلول هي عين ذاته. يقول الشيرازي: «إن الموجد لشيء بالحقيقة هو ما يكون بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلاً بحثاً لا أنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً ومفاضاً لا شيء آخر غير المسمى معلولاً»^(١).

إن طرح مسألة العلية في ارتباط بالمعلول، يقتضي تناول مسألة المعلولية التي هي بحسب جوهر ذاتها. فالشيء الذي يرتبط ويتعلق

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٩٩.

بالعلة في وجوده، ليست له شيئية ولا استقلالية؛ لأنه إذا كانت ذات المعلول مستقلة ولم تكن معلولة، فمعناه أنها توجد بالصدفة، وما يترتب عن ذلك هو نفي العلية وتحول وجود المعلول من الإمكان والفقر والاحتياج إلى الوجود والاستقلال وسلب المعلولية عن ذات المعلول.

إن المعلول هو بذاته عين الأثر والإفاضة وعين الفقر والاحتياج إلى العلة وليس ما يتلقى الأثر والإفاضة. فالمعلولية هي عين ذات المعلول؛ لأن المعلول إذا كان هو الذات التي تتلقى الأثر من العلة سيكون معلولا بالعرض والمجاز.

تبعاً لهذا التصور حول العلية عند الشيرازي، تنتفي العلاقة التوليدية بين العلة الأولى وبين العالم، وباعتبار أن التوليد يحتوي التثليث، فالخلق والإيجاد الإلهي ليس من صنف التوليد، وهو ما يوضح أن عين المعلول هي عين العلة المفيضه، ويستحيل تصور استقلال أحدهما عن الآخر.

إذن فالوجود الذاتي للمعلول وكونه عين الإفاضة والاحتياج إلى علته، يجعل العالم كله في غير استقلالية، وعلاقة غير توليدية، وإنما هو في علاقته بعلمته ومبدئه وفاعله المطلق، علاقة غير توليدية. «فكل ما هو معلول لفاعل فهو في ذاته متعلق ومرتبطة به فيجب أن يكون ذاته بما هي ذاته عين معنى التعلق والارتباط»^(١). وبهذا يتضح أن المعلول بما هو معلول معلول بذاته، وذات المعلول هي عين وجوده. «فالمسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته المفيضه إياه»^(٢).

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٤٩.

(٢) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٤٩.

فالمعلول هو ذلك الوجود الذي يتحقق وجوده بغيره أي بوجود شيء آخر، أو يمتنع تحقق وجوده حين ينعدم غيره أو ينعدم شيء منه. في حين أن العلة هي ذلك الوجود الذي إذا حصل وتحقق وجوده جعل وجود شيء آخر يعرف التحقق والخروج من العدم إلى الوجود، أو يعرف العدم بعدم وجودها. معناه أن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة خاصة وعينية، فهي علاقة وجودية وليست علاقة رابطة ما هوية لأن ملاك الحاجة والفقر هو الإمكان الوجودي وليس الإمكان الماهوي.

فإذا كان الإمكان الخاص أو الذاتي، يفيد أن إمكانية الشيء هي «اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لاتصافه بضرورة الطرفين»^(١)، فهذا يعني أن الإمكان هو ماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم أي أنه لا موجود ولا معدوم، فسلب ضرورة الطرفين أي ضرورة الوجود والعدم هو سلب لكل صفة ثبوتية أو عدمية، وهذا يعني أن تحقق الإمكان يحتاج إلى مرجح. فإذا لم يترجح وجود ممكن بوجود غيره لن يكون له وجود وتحقق، وإذا لم يترجح كذلك عدمه لم ينعدم، بمعنى أنه لكي يخرج الممكن عن حد الاستواء ويتم ترجيح أحد الطرفين، الوجود أو العدم، يحتاج إلى مرجح ومؤثر خارج عن ذاته. أي كلما كان هناك إمكان، فإن خروجه من القوة إلى الفعل أو تعينه وتحققه يستلزم وجود علة. «فكل ماهية ممكنة أو كل وجود إمكاني، لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته، فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً، فكل علة واجبة العلية وكل معول واجب المعلولية»^(٢). فما الذي يكمن وراء احتياج الممكن إلى مرجح وعلة؟

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ١٦٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٢٢٣.

إن خروج الوجود الممكن إلى التحقق والوجود، يحتاج إلى علة، كما أن انعدام الممكن يرجع إلى عدم علة، وهذا ما يفيد معنى الاحتياج إلى المرجح والعلة.

في الإجابة على الإشكال المطروح طرحت إجابات متعددة من أهمها، التصور الكلامي والتصور الفلسفي ثم تصور الحكمة المتعالية مع الشيرازي.

فإذا كان «يتضح أن العدم هو ملاك الغنى عن العلة وفقاً لنظرية الماديين»، والقدم «ملاك الغنى عن العلة وفقاً لنظرية المتكلمين»، والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي «ملاك الغنى عن العلة وفقاً لنظرية الحكماء»^(١)، فإن الشيرازي يرى أن ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان الوجودي.

لقد رد الشيرازي على الشبهات التي تضمنتها الإجابات على الإشكال المطروح. فبالنسبة لزعم المتكلمين أن حاجة الممكن إلى العلة ترجع إلى حدوث الوجود الممكن. نجد أن الكرسي مثلاً يحتاج إلى العلة، لأنه لو لم يكن موجوداً ولا متحققاً، فهو عدم ثم وجد، وإلا لو لم يوجد أو وجد قديماً لما احتاج إلى العلة. إذن فحدوثه حسب تصور المتكلمين هو ما استدعى احتياجه إلى العلة وعدم استغنائه عنها.

(١) مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ترجمة أبو رغيف، ص ٢٤١. ويضيف فيقول: «وفقاً للنظرية الأولى [يقصد نظرية الماديين] يكون الوجود مساوياً للحادث أو الممكن، فالوجود والحادث والممكن مفاهيم متسارية. ووفقاً للنظرية الثانية [المتكلمون] يكون الموجود على نحوين: حادث أو ممكن وقديم أو واجب، فالحدث مساو للممكن، والقديم مساو للواجب، والموجود أعم منهما. أما في ضوء النظرية الثالثة [الفلاسفة]، فالموجود على نحوين: واجب ممكن، والممكن على قسمين: حادث أو قديم، والواجب منحصر في القديم فقط». شرح المنظومة، ص ٢٤١-٢٤٢.

فالمعتزلة مثلاً يرون أن سر احتياج الممكن إلى العلة هو حدوثه وبعده فهو يستغني في بقاءه عن المؤثر. وهذا ما يوضحه القاضي عبد الجبار المعتزلي حين يؤكد أن علة احتياج الوجود الممكن إلى العلة هو الحدوث، وأن هذه التصرفات والممكنات في حاجة دائمة إلينا لأنها «إما أن تكون لاستمرار العدم أو لاستمرار الوجود أو لتجدد الوجود، ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود، لأننا نخرج عن كوننا قادرين وهي مستمرة الوجود، فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد الوجود»^(١).

أما الفلاسفة فيرون أن هذا الوجود الممكن سواء كان قديماً أو حادثاً أو عدماً فالذي يجعله يحتاج ويفتقر إلى مرجح وعلة هو الإمكان وليس الحدوث. «فالممكن إنما يفتقر إلى العلة لإمكانه لا لحدوثه، وإنه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم، وإن كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبقاً بالعدم الخاص الزماني إنما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما أن تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان»^(٢).

أما تصور الحكمة المتعالية الذي هو موقف الشيرازي، فقد انطلق من القول بالإمكان الوجودي والفقري الذي يعني «ما للوجود المعلولي من التعلق والتقوم بالوجود العلي، وخاصة الفقر الذاتي للوجود الإمكاناني بالنسبة إلى الوجود الواجبي، ويسمى: «الإمكان الفقري» و«الوجودي» قبال الإمكان الماهوي»^(٣).

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٣.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٣٧.

(٣) الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٦٢.

ويؤكد الشيرازي على أن العالم في حركة دائمة ومستمرة أساسها
الحدوث والتجدد والفناء والدثور، وهو بذلك يرى أن الموجودات التي
ترتبط بمبدأ العلية هي تعلقات وارتباطات، فهي ليست مستقلة في
جودها ولا تنفك في ارتباطها وتعلقها الذاتي عن علتها. إذن فالسر الذي
يكمن وراء احتياجها إلى مرجح وعلة ليس هو حدوثها، وإنما السر
يكمن في حقيقتها الوجودية وليس في إمكان ماهيتها^(١).

حين نبحث عن السر الذي يكمن وراء حاجة الموجودات إلى العلة،
فإنه وتأسيساً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، نصل إلى أنه لا
يمكن أن يكون سر الاحتياج إلى العلة هو الإمكان الماهوي. فالوجود
يسبق الماهية والماهية حد الوجود والإمكان لازم لها. إذن فسر الحاجة
إلى العلة هو الإمكان الوجودي، لأن وجود المعلول وجود رابط لا
ينفك عن علته سواء كان حادثاً أو قديماً. فالحاجة إلى العلة ذاتية
ووجودية تلازم المعلول ولا تنفك عنه. وبهذا فقد «ناصر صدر المثألهين

(١) يقول الشيرازي موضحاً هذا الموقف: «إذ ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث،
وقد بطل أحدهما وهو الحدث، بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجاً لا غير. أقول:
الحق إن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشأها كون وجود الشيء تعلقاً
متقوماً بغيره مرتبطاً إليه، وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن
كان صحيحاً، إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على
المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً. والوجود أيضاً كما مر عين التشخص
والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون
علة الشيء وهي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء، أعني الوجود نفسه، والذي ذكره من
قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها
عن الوجود بضرب من تعمل العقل، ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته
إلى المؤثر لما مر إن إمكانها قبل وجودها أي اتصافها بالوجود، لأن هذا الاتصاف أيضاً
في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق». الأسفار، ج ٣، ص ٢٥٣.

وجهة نظر الحكماء من ناحية أننا لو رجعنا زمانياً فلا نصل إلى نقطة بدء ولن نصل، إذ مع استحالة ذلك في نفسه، فهو يتعارض مع العلية التامة والفيض المستمر وقدم الإحسان في ذات البارئ تعالى، وأثبت من ناحية أخرى أن لا وجود للمقديم الزماني في عالم الطبيعة، فالعالم بأسره، جوهرأً وعرضاً، بسيطاً ومركباً، مادة وصورة، غارق في الحدوث، ومن هذه الناحية ناصر نظرية المتكلمين التي تنكر وجود القديم الزماني في العالم المحسوس^(١). إذن فالوجود الممكن حين يحتاج إلى علة تجعله وجوداً متعيناً أو عدماً، يعتبر أمراً ضرورياً، فبما أن ماهية هذا الوجود الممكن، ممكنة من حيث أنها تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، فإن تعلق هذه الماهية بأحدهما أي بالوجود أو بالعدم وخروجها من حد الاستواء، يتم بمرجح هو العلة، وهذه ضرورة يقرها كل عقل سليم. وأما من يرى غير ذلك فيرجع اتصاف الممكن بأحد الضرورتين، الوجود أو العدم، إلى أمر آخر غير العلة وغير الإمكان الوجودي والحاجة الذاتية، فقد فسد عقله وطبعه. «فمن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح، يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخبائة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية»^(٢).

ويؤكد الشيرازي على وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول، مما يعني أن وجود المعلول يستحيل تخلفه عن وجود العلة التامة، وإن وجود هذه الأخيرة يوجب وجود المعلول، وهو ما يفيد امتناع انفكاك العلة التامة عن معلولها، لأن ما يميز علاقة العلة بالمعلول هو أنها علاقة تتسم بالتزامن والترابط

(١) مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص ٢٤٣.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٢٠٨.

والتلازم وجوديا وامتناع انفكاكهما عن بعضهما؛ إذ «لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح»^(١)، لأن المعلول في ذاته ممكن الوجود والعدم معا.

إن وجوب وجود المعلول عند وجود العلة يفيد أن المعلول يمكن أن يكون معدوما حين تكون علته معدومة أيضاً. أما أن توجد العلة التامة ويكون المعلول معدوما فيلزم عنه اجتماع نقيضين وهو ما يستحيل إقراره. كما أنه يستحيل أن يكون المعلول موجوداً حين تكون علته معدومة. فالمعلول لا ينفصل عن وجود علته. كما أن العلة حين تكون موجودة فلا بد من أن يوجد المعلول. فالعلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة تلازم وترابط ولا انفكاك بينهما.

إذا كان العالم المادي يتسم بالحركة والتغير في الزمان والمكان، فإن المعلول إذا وجد في زمان معين فضروري أن تكون علته موجودة في نفس الزمان. فهذا القلم الذي بين أصابعي موجود في الزمان، فإذا كان هذا القلم موجوداً بين أصابعي منذ الساعة السادسة صباحاً، فلأن علة وجوده قد وجدت معه في نفس الزمان وليس في زمان آخر متقدم عن وجوده أو متأخر عنه. فوجود العلة يستلزم وجود المعلول، وحين تنعدم، فإنها لا تكون موجودة للمعلول، باعتبار أن عدم لازمه ليس هو الوجود، فهو لا يوجب الوجود ولا يفيضه.

والقول بالتلازم بين العلة والمعلول واستحالة انفكاكهما عن بعضهما، لا يترتب عليه أن يكون الفاعل المطلق موجبا وغير مختار في فعله. ومن ثمة فالفاعل المطلق مجبر وملزم كعلة وكفاعل على إيجاد وخلق العالم، كما اعتقد بذلك بعض المتكلمين، الذين يرون أن ما

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٣١.

يترتب عن التلازم بين العلة والمعلول هو صدور هذا الأخير عن الأولى ضرورة وحتمًا. وهذا قول مردود في نظر الشيرازي، لأنه أولاً لا يصدق على الفاعل المطلق والذي حين نقول أنه فاعل حر يختار أفعاله معناه أنه ليس هناك شيء يفرض عليه فعلاً أو تركاً، فإرادته جزء من العلة، فإن أراد فعل وإن لم يرد لم يفعل. وثانياً، لأن العلة التامة لا توجد إلا إذا تحققت جميع أجزائها ومكوناتها التي منها إرادة الفاعل. ويمكن أن نأخذ كمثال حركة القلم التي هي معلولة لحركة الأصابع أو اليد. فإذا توفرت جميع شروط الحركة، وانتفى كل ما يمكن أن يمنع ويعرقل هذه الحركة، ثم حضرت إرادة الكاتب، فإن العلة إذ ذاك تكون تامة، وهو ما يعني تحقق حركة القلم وحدوث فعل الكتابة. فالإنسان حين يختار فعلاً ما، فهو في اختياره هذا علة ناقصة في علاقة مع علل أخرى ناقصة، تعتبر شروطاً وأجزاء تشكل مجتمعة العلة التامة. فزمان الفعل وموضوع الفعل وعدم انفكاكه عن زمان الفعل، أدوات الفعل، غاية الفعل، الرغبة والإرادة في الفعل، وغيرها، كلها شروط إذا اجتمعت صارت علة تامة يجب معها الفعل. إذن، فمتى لم تتحقق إرادة لدى الفاعل، لا يمكن أن نقول بوجود علة تامة ولا بوجود معلول.

هـ - حقيقة التسلسل وبراهين بطلانه

وإذا كان الدور والتسلسل يعنيان «أن يترقى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضاً للمعلولية، فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنتين، أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين وإلا فهو التسلسل»^(١)؛ فإن الشيرازي

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٤١-١٤٢.

قد عمل على دفع فكرة الدور والتسلسل في العلل والمعلولات، بدءاً من استحضار مختلف البراهين التي اعتمدها ابن سينا والفارابي والطوسي، وصولاً إلى مناقشتها وتفصيلها والإضافة إليها ثم تحديد تصويره الذي ينتهي بالتأكيد على بطلان الدور والتسلسل.

فإذا كانت العلة تتسم بالغنى والتقدم وأن المعلولية تساوي الفقر والاحتياج؛ بحيث أن وجود المعلول يتوقف على وجود علته، فإنه يستحيل أن يكون كل واحد من الاثنين، علة للآخر ليكون كل منهما معلولاً للآخر، أي أنه يستحيل الدور واستحالته وبطلانه يرجع إلى «أنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه وحاجته إلى نفسه»^(١). وهذا دور يستحيل ضرورة ولا يقبله العقل.

أما التسلسل فيفيد أن شيئاً موجوداً يترتب عن شيء آخر يوجد معه بالفعل ليرتّب الثاني عن ثالث وهكذا إلى ما لا نهاية له. بمعنى أن تسلسل العلل هو وجود معلول بتأثير من علة ووجود علته عن علة وترتب علة علته على علة أخرى إلى ما لا نهاية له، بشرط أن تكون عناصر السلسلة متحققة ومجمعة في الوجود وأن يترتب بعضها عن البعض فتكون كل حلقة من السلسلة معلولاً لما قبلها وعلة لما بعدها.

إن هذا التسلسل هو ما عمل الشيرازي على إبطاله باعتماده مجموعة من البراهين، أولها ما انطلق منه ابن سينا في إلهيات الشفاء؛ حيث يرى «أن علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه»^(٢). كما أن الشيرازي اعتمد في إبطاله التسلسل على قاعدة يؤكد عليها في تصويره

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٤٢.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٤٤. وقد أشار الشيرازي إلى أنه برهان اعتمده ابن سينا.

الفلسفي وهي أن «الوجود في كل موجود غير وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده»^(١).

فأن تكون حلقة من السلسلة معلولا لما قبلها وعلة لما بعدها ومتحققة ومجمتعة في الوجود، معناه أن معيار الحكم بامتناع التسلسل هو توفر شرطي الترتب والإجماع في مرتبة من المراتب وتحققهما في الوجود بالفعل في سلسلة حالة التصاعد والتراقي. في حين أن هذا، أي توفر الشرطين، هو ما يعرف الانقطاع ولا يتحقق في سلسلة حالة التنازل، وهذا يعني أن التسلسل هو ما يبيحه الشيرازي في صورة الجدل النازل ويرفضه في صورة الجدل الصاعد. «فالبراهين ناهضة على امتناع لا تنتهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك إن في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس توجد علة يتعين في نظر العقل أنها لا محالة تكون موجودة أولاً ثم من تلقائها تدخل السلسلة المترتبة بأسرها في الوجود وإن ذلك منشأ الحكم بالامتناع، والأمر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك [...] لأن معيار الحكم بالاستحالة في كل منها [يقصد البراهين التي أوردها] استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية»^(٢).

وبناءً على ما استحضره الشيرازي من البراهين، يثبت استحالة التسلسل في جميع أنواع العلل وأن العلل كلها متناهية وأن لكل منها مبدأ أول وأنها تنتهي جميعها إلى مبدأ واحد، وإن كان أن بعض هذه العلل له أسبقية وأقدم على البعض الآخر. فالعلة الغائية أقدم من باقي

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٥٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٦٧-١٦٨.

العلل باعتبار أن الغاية علة فاعلية ليكون الشيء فاعلاً، «لأن الفاعل والغاية لكل شيء هما أقدم من المادة والصورة بل الغاية أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية، لأن الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلاً، فإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لأنهما أقدم من هاتين»^(١).

هذا وإن كل علة مرجحة لوجود شيء، هي أقوى وجوداً من معلولها. فالمعلول أضعف وجوداً من علته، لأنه يفتقر ويحتاج في وجوده وطبيعته إلى العلة. هذه الأخيرة التي هي غنية عن معلولها مستقلة عنه، فهي أقدم من المعلول وإن كانا متلازمين زمانياً، فهي المخرجة له من العدم إلى الوجود، لذا فالمعلول يستحيل أن يكون مرجحاً وعلة. «فالعلة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها في ما تقع به العلية»^(٢).

ويرى الشيرازي أن العلل الأربع تتسم بأحكام مشتركة يحصرها في ستة. أولها أنها بالذات وبالعرض. والعلة بالذات هي ما يكون تأثيرها وترجيحها مباشراً، خلاف العلة بالعرض. ثانيها أن العلة هي بالقرب والبعد، والعلة القريبة هي تلك التي لا تكون بينها وبين معلولها واسطة، فيكون الفاعل مباشراً للفعل دون واسطة. في حين أن العلة البعيدة هي ما تكون فيه هذه الواسطة موجودة.

ثالثها هي أن العلة تكون بالخصوص والعموم، ويقصد بالعلة الخاصة ما يفعل عنها شيء واحد أي ما تكون مساواته لها بحسب العدد كالنار المحرقة لشيء واحد. أما العلة العامة فهي تعدد المعلول لعلة واحدة كالنار المحرقة لعدة أشياء.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٦٩.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٨٧.

رابعها هي أن العلة تكون كلية وجزئية، ويقصد بالعلة الكلية ما يكون لها أفراد متعددة يمكن أن يكون كل واحد منها علة. أما العلة الجزئية فهي ما يكون لها فرد واحد. «فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي كل في مقابل نظيره. والكلبي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيعة لهذا العلاج»^(١)

وخامسها هي البسيط والمركب «فالفاعل البسيط هو الشيء الأحدي الذات وأحق العلل بذلك هو المبدأ الأول، والمركب منه ما تكون مؤثريته لاجتماع عدة أمور، إما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة»^(٢). وسادسها هي العلة بالفعل والعلة بالقوة، ويقصد بالأولى ما كانت عليته متحققة وبالثانية ما يكون مضمرا وفي طريق التحقق.

و - العلة كإعطاء للوجود هي تأثير وفعل

سبق أن تم التأكيد مع الشيرازي على أن الوجود الممكن يحتاج لكي يتحقق وجوده إلى مرجح وعلة تخرجه من العدم إلى الوجود. والمرجح هو معطي الوجود، وهذا الإعطاء هو تأثير وفعل. أما الوجود الممكن فهو في تلبسه بالوجود انفعال وتأثر وأخذ وقبول، مما يجعل المرجح يتسم بالغنى والتقدم والقوة، خلاف المعلول أو الوجود الممكن الذي يتميز بالضعف والاحتياج.

تبعا لذلك، فإن ما يعرفه الواقع المادي من تغير وتحول ودثور يشهد

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٩٣.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ١٩٤.

أن هناك عللاً تجعل المادة تتحرك نحو أخذ وقبول والتلبس بصور لم تكن ملازمة لها، مما يعني أن الوجود المادي الممكن لا يتحقق وجوده إلا بوجود علة فاعلية تفعله وترجح وجوده، وعلة مادية آخذة وقابلة، مع التأكيد على أن الوجود الممكن سواء كان مادياً أو مجرداً فهو غير مستغن عن العلة الفاعلية ولا يتحقق وجوده إلا بوجودها وتأثيرها وترجيحها وفعلها.

والعلة الفاعلية قد تفيد الفاعل الذي يعطي الوجود، وقد تفيد فاعل الحركة كفاعلية البناء للبناء. إلا أن الشيرازي يرى أن الخلط والاشتباه الذي وقع فيه البعض في هذا المجال يرجع إلى إغفال الحثثيات والطبائع وعدم التمييز بين ما بالذات وما بالعرض، لذا فالعديد من العلل هي علل بالعرض وليس بالذات. ففاعلية البناء، وفاعلية النار وفاعلية الأب وفاعلية النجار، وجميع ما يفيد التحريك فينعت بالفاعل في العالم المادي، ولا يفيد الوجود هو من المعدات والمعينات أي عللاً بالعرض، لأن «الفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفیده»^(١).

فالعلة الفاعلية تتقدم على المعلول بالذات وهي أقوى منه في الوجود مما يعني انتفاء المساواة بين وجودهما، «فوجود المعلول لا يساوي وجود العلة إذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يضاف إلى المعلول»^(٢).

وكون المعلول يتوقف في وجوده على وجود علته، يعني أن المعلول غير مستقل وغير مستغن عن العلة، فهو في احتياج إليها في وجوده واستمراريته وبقائه.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢١٣.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢١٤.

وأما من يعتقد خلاف ذلك فيتصور العالم كمعلول مستقلاً بذاته مستغنياً في وجوده عن فيض الفاعل المطلق، فيعتبره الشيرازي من الآراء الباطلة والفسادة والمهلكة للنفوس. «فالعالم محدث مخترع مطوي في قبضة بارئه يحتاج إليه في بقائه، ويفتقر إليه في دوامه ولا يستغنى عنه طرفة عين، وامتداد الفيض عليه لحظة فلهظة أنا فأنا، بل فيضه أمر واحد متصل، لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والإمساك طرفة عين لتهافتت السماوات وبادت الأفلاك وتساقطت الكواكب، وعدمت الأركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان»^(١).

ز - وجود العالم إيجاد وفيض

فوجود العالم لا يجب أن يقارن بفعل البناء ووجود المنزل، ولا بفعل الكتابة عن الكاتب، فلا تشابه بين الوجودين، وإنما وجود العالم كمعلول لعلة أولى وتامة، هو وجود أقرب إلى وجود الكلام ووجود ضوء الشمس، وحيث أن المتكلم إذا أراد تكلم وإذا أراد سكت، فكلامه فعل صادر عنه وليس جزءاً منه، وكذا النور الذي ينبعث من الشمس فهو فيض وليس بجزء للشمس. وهو ما يعني أن وجود العالم ليس بجزء من ذات الفاعل الأول، وليس بلا اختيار كوجود الضوء عن الشمس قسراً. وإنما هو إيجاد وفيض. والفاعل الأول ليس من قبل عليه البناء للبناء، وإنما هو كل الكمال وفاعل تام مختار في فاعليته إن شاء فعل وأفاض جوده وإن شاء أمسك، لأن «الباري تعالى مختار في أفعاله ينحو من الاختيار أجل وأرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم وإن شاء سكت، فهذا حكم إيجاد العالم

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢١٥.

واخترعه من الباري إن شاء أفاض جوده وفضله وإظهار حكمته وإن شاء أمسك عن الفضل والجود»^(١). وما باقي المؤثرات والشروط والعلل إلا معدات وعللاً ناقصة وبالعرض. أما العلة الأولى فهي مبدأ أول وفاعل أول لا يحتاج في الإيجاد والإفاضة إلى غير ذاته. «فوجود ما يوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه، ولا يفيد وجود ما يوجد عنه كمالات أو كرامة أو لذة أو بهجة أو نفعاً أو تخلصاً من مذمة وغير ذلك من المنافع لكونه غنياً عما عداه»^(٢). إذن يستحيل أن يوجد العالم وأن يكون في غنى عن العلة الأولى. فالعلة الأولى كفاعل أول أقدم وأقوى وأحق بالوجود، فلا مادة له ولا صورة ولا فاعل له ولا غاية ولا يحتاج إلى غيره ولا عائق يحول دون فعله، فهو الكمال بل وكل الكمال والاختيار.

ح - أصناف العلة الفاعلية وأحكامها

وتبعاً لذلك، فالشيرازي يرى أن للعلة الفاعلة أصنافاً ستة يمكن حصرها في مجموعتين، المجموعة الأولى هي أفعال ترتبط بالطبيعة وتصدر عن طبائعها وقواها ولا دخل للعلم والاختيار في صدورهما. المجموعة الثانية هي أفعال ذوات لها شعور وترتبط بالعلم والاختيار كالأفعال التي تصدر عن الإنسان، وهذه الأصناف الستة هي:

١ - الفاعل بالطبع وهو الذي لا يعلم ولا يشعر بفعله ولا يختاره، ويكون فعله ملائماً لطبيعته كالمعدة التي تهضم الطعام دون أن تعلم بفعلها مع أن فعل الهضم يلائم طبيعتها.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢١٦.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٠.

٢ - الفاعل بالقسر وهو كذلك لا علم له بفعله ولكن فعله لا يلائم طبيعته كالحجر الذي يرمى إلى الأعلى أو كالمعدة حين الإصابة بقرحة فيحصل لها التقيؤ، فالفعل الذي يصدر عنهما لا علم لهما به وليس اختيارهما ويكون مخالفاً لطبيعتهما.

٣ - الفاعل بالجبر والذي يصدر عنه فعل فيكون على علم به ولكنه ليس بإرادته ولا اختياره كالإنسان الذي يجبر على فعل لا يريده.

وهذه الأصناف الثلاثة تشترك كلها في كونها لا تختار أفعالها فهي «في فاعليتها على سير التسخير والاستخدام من الغير إياها»^(١).

٤ - الفاعل بالقصد وهو الذي يصدر عنه فعل يعلم به وبالغاية منه ويريده ويختاره عن سبب وداع، حين يتحقق تكون إرادة الفعل، وحين ينتفي تنتفي إرادة الفعل. إذن فالفاعل بالقصد هو الذي يكون له علم بالفعل وإرادة للفعل زائدة على ذاته.

٥ - الفاعل بالعناية وهو ما يكون علمه غير زائد على ذاته، بل يستوي فيه العلم والفعل معا ويكون علمه وغايته الخير.

٦ - الفاعل بالعناية والاختيار وهو الذي يصدر عنه فعل ويعلمه بداية فيكون علمه بذاته هو عين ذاته سبباً لوجود أفعاله التي هي عين علمه من غير تعدد ولا كثرة ولا تفاوت في الذات ولا في الاختيار.

وتشترك هذه الأصناف الثلاثة في كون كل منها فاعلاً يتسم فعله بالعلم. والإرادة والاختيار. «إن كلا منها فاعليته بالاختيار وإنه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقاً عنه أو لا زماً لذاته زائداً

(١) الشيرازي، الأسفار، ج٢، ص٢٢٢.

على ذاته أو عين ذاته»^(١)، رغم أن الفاعل بالقصد قد يكون مجبراً في اختياره، «لأن اختياره حادث فيه بعدما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة»^(٢).

وتبعاً لذلك، فالفاعل المطلق لا يجوز أن يكون في فاعليته من نوع الأصناف الثلاثة الأولى، وكذا الرابع لما في اختياره من إجبار واضطرار لاستلزامه التكثير الذي يترتب عن التجسيم. إن الفاعل المطلق يعلم جميع الأشياء قبل الإيجاد والخلق بعلم تفصيلي محيط بجميع الأشياء وهو عين ذاته وليس زائداً عن الذات وهو منشأ وجود الأشياء وهو كذلك فاعل بالاختيار إن أراد فعل وإن لم يرد لم يفعل، وليس فاعلاً بالإيجاب، إذن فهو فاعل بالعناية «لأنه تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية»^(٣).

ط - العلاقة بين العلة الفاعلية والعلة الغائية

إذا كانت العلة تنقسم إلى علل تختص بالموجودات المادية وهي العلة المادية والعلة الصورية وتنعت بالعلل القوام باعتبار أن المادة هي القبول والاستعداد خلاف الصورة التي هي الفعلية، وإلى علل الوجود وهي العلة الفاعلية والعلة الغائية، فهل توجد علاقة بين العلة الفاعلية والعلة الغائية؟

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٣، ص ١٢

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٤.

(٣) الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ١٠١. ويمكن الرجوع كذلك إلى، كتاب المبدأ والمعاد، ص ١٥٣. وكتاب الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٥.

قبل الإجابة عن هذا الإشكال تجدر الإشارة إلى أن تناول العلة الغائية بالبحث يعتبر من الدراسات التي تكتسي أهمية كبيرة في الفلسفة لما تثيره من إشكالات ترتبط بالكمال وبالخير والشر وبرؤية الإنسان إلى الكون ولهذا قال الشيرازي: «اعلم أن النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل أفضل أجزائها»^(١).

فالغاية هي ما يتوخاه وينزع إليه الفاعل في فعله من كمال أو صورة أكمل، فإذا كانت معلولة لفعل الفاعل بوجودها الخارجي سميت غاية. أما إذا كان لها وجود ذهني فهي تكون علة لفاعلية الفاعل فتعتبر علة غائية. فمثلاً حين تكون لدي فكرة عن كتاب معين وما يمكن أن يحصل من فائدة إذا اقتنيته وطالعتة، فإنني أقصد المكتبة لشرائه ومطالعتة. إذن فما تكون لدي من تصور عن الكتاب وفائدة شرائه ومطالعتة هو ما كان وراء حركة وفعل الاقتناء. بمعنى أنه إذا نظرنا إلى الغاية والفائدة المترتبة عن شراء واقتناء الكتاب بما هي موجودة في العالم الخارجي العيني وبما هي معلولة لفعل الفاعل سميت غاية. أما أخذناها بما هي وجود علمي وتصور، وبما هي علة لفاعلية الفاعل سميت علة غائية.

«فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تاماً، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين، فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فاعلم أن العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً سترجع إليه بحسب الاستكمال»^(٢).

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٧٠.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٧١.

تبعاً لذلك، فالغاية من الحالتين ترتبط بفاعل له شعور ويعلم ما لأجله فعله وحركته، أي أن للعلم دخل في فاعليته فيكون الفاعل مريداً للغاية. ولكن قد تكون الغاية مرتبطة بفاعل فاقد للشعور وغير عاقل ولا دخل للعلم في فاعليته، فتكون غايته هي ما تنتهي إليه حركته مثل حبة قمح حينما تنبت فغايته هي ما ينتهي إليه نموها وحركتها من كمال وصور أكمل. بدءاً من تحولها إلى نبتة وقضيب أخضر ثم قضيب اصفر وظهور السنبلة وتحول هذه الأخيرة إلى طعام.

لذلك فجميع الموجودات الممكنة وتبعاً لطبيعتها واستعدادها، تكون غايتها من حركتها هي الوصول إلى الكمال الخاص بها والمناسب لها كل على حدة متى لم يحصل عائق يحول دون ذلك.

إن أية علة فاعلية إلا وتكون لها غاية، بمعنى أن أي فاعل سواء كان طبيعياً أو إرادياً اختياراً، إلا وتكون له غاية. غير أن للأفعال الاختيارية التي تصدر عن فاعل يكون له علم بفعله ويريده ويختاره، أسباباً عدة منها ما يكون قريباً ومنها ما يكون متوسطاً ومنها ما يكون بعيداً.

إن في انتقالي مثلاً من مكان إلى آخر أو من مدينة إلى أخرى حيث توجد المكتبة، أسباباً قريبة ومتوسطة وبعيدة. فالسبب القريب هو في سفري وانتقالي من مكان إلى آخر بتحريك العضلات والمشى نحو، وهي أفعال ترتبط ليس بفاعل إرادي وإنما بفاعل طبيعي هو حركة العضلات والأرجل، لذا فالبحث عن الغاية يقتضي الوقوف عندما تنتهي إليه حركة العضلات والأرجل وهي غاية غير مرادة. وهذا لا يتعارض مع تصور الشيرازي الذي يرى بأن النفس هي التي تحرك العضلات، باعتبار أن النفس في تصوره حقيقة واحدة ولها مراتب، فهي توجد في مرتبة القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية. وفي المرتبة الطبيعية لا يكون

لها علم بفعلها ولا تريده. إذن ضروري أن تكون غايتها مناسبة للسبب القريب الذي هو حركة العضلات وحركة الأرجل أي أن غايتها هي ما تنتهي إليه حركتها. غير أن رغبتني وشوقي للذهاب إلى المكتبة تترتب عنهما إرادة تجعلني أنتقل وأتحرك من مكان إلى آخر، إذن فالإرادة التي ترتبت عن الشوق هي السبب في الانتقال وتحريك العضلات والأرجل وهي بذلك السبب والفاعل المتوسط الذي غايته ما لأجله الحركة.

ولكن قبل أن يحصل لدي شوق تنبثق عنه إرادة فتحقق الحركة وأقصد المكتبة، حصلت لدي فكرة عن هذا الفعل الذي سأقوم به، فكرة أساسها ما تكون لدي من تصور عن الكتاب وعن فائدة اقتنائه ومطالعة، وهو ما يعتبر المبدأ البعيد حيث أنه لو لم يحصل لدي علم بالفعل السابق لما حصل لدي شوق ولا إرادة. «إن لكل حركة إرادية مبادئ مترتبة، فالمبدأ القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو، والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع، والذي قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل»^(١).

إذن فالسبب البعيد، الذي هو ما لدي من تصور وعلم عن الفعل، يسبق في الرتبة السبب المتوسط الذي هو الشوق والإرادة، والذي يسبق هو كذلك السبب الطبيعي الذي يتجسد في تحريك العضلات، والذي هو سبب قريب.

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٥١. ويقول مؤكدا على نفس الفكرة: «الإرادة فينا شوق متأكد يحصل عقب داع هو تصور الشيء الملائم تصورا علميا أو ظنيا أو تخيليا موجب لتحريك الأعضاء الآتية تحصيل ذلك الشيء»، من كتابه المبدأ والمعاد، ص ١٥٣. وكذلك، ص ٢٨١. م.ن.

يتضح أن صدر الدين الشيرازي، يرى أن هناك علاقة جدلية ما بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، بل إن الشيرازي يرى أن التمييز هو فقط على أساس الاعتبار. فالعلة الغائية هي في حقيقتها عين العلة الفاعلية. «فإنك لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً وإنما التغاير حسب الاعتبار»^(١). بمعنى أن الشيرازي يوحد بين نوعين من العلل في علة واحدة، وهو ما يفيد إدماجاً جديلاً ما بين الفاعل والغاية، ما بين المبتدأ والمنتهى، وهو ما تقرر عند الشيرازي في صفحات كثيرة من متنه، وهو الهدف والمبتغى «فالواجب تعالى أول الأوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الأشياء [...] وعلة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء وتشوق إليه طبعاً وإرادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي»^(٢). هذا المتن الذي جاء بناؤه محكماً ومؤسساً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وجود تنظمه سلسلة من العلل والمعلولات، وجود قوامه جدل نازل يتم فيه الانتقال من الواجب الأشرف إلى الأخس. ولذلك فعالم الإمكان الذي يتسم بكثرة وتعدد معلولاته وتجلياته، يتطلع إلى استكمال وجوده بتشوقه إلى الفاعل المطلق. فكل فاعل يكون فعله لغرض هو فاعل يتسم بالاحتياج ويتطلع إلى استكمال وجوده، ولا يستكمله إلا بشوقه إلى ما يكون أشرف وأعلى منه.

يستنتج مما سبق أن الشيرازي يؤسس تصوره للفعل في علاقته بالعلة والمعلول على قاعدة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فيرى أن العلة قد تكون حقيقية ومفيضة للوجود وقد تكون بالعرض وليس بالذات أي

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٧٠.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٧٩. وكذلك، ص ٢٨٤-٢٨٥ وص ١٦٩، ج ٢.

مجرد معدة ومباشرة للحركات ومبدأ التغيرات وليست فاعلاً بالحقيقة. وتأسيساً على هذا التمييز يكون فعل الفاعل الأول هو الإيجاد والخلق وإخراج من العدم إلى الوجود وليس فعله إبداعاً وإنشاء وتركيباً ولا تأليفاً، فالفاعل الأول هو فاعل الصور ومعطي الوجودية؛ لأن الخلق الإلهي ليس من صنف التوليد.

ويرى الشيرازي أن ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان الوجودي وليس الإمكان الماهوي، لأن وجود المعلول وجود لا ينفك عن علته سواء كان حادثاً أو قديماً. فما يميز العلاقة بين العلة والمعلول هو أنها علاقة تتسم بالتزامن والتناسب والسنخية وعدم التباين وبالترابط وجودياً وامتناع استقلالهما وانفصالهما عن بعضهما. وهذا لا يترتب عليه أن يكون الفاعل الأول موجبا وغير مختار في فعله، وإنما أفعاله وما يطبعها من حرية واختيار يفيد أنه ليس هناك شيء يقيد ويلزمه بفعل أو ترك. إن المرجح باعتباره علة ومخرجاً من العدم إلى الوجود، هو معطي الوجود. وهذا الإعطاء هو تأثير وفعل. أما الوجود الممكن فهو في تلبسه بالوجود فهو انفعال وتأثير وأخذ وقبول.

والعلة الفاعلية قد تفيد الفاعل الذي يعطي الوجود فتكون علة وفاعلاً بالذات، وقد تفيد فاعل الحركة كفاعلية البناء للبناء فتكون علة بالعرض ومجرد معدة. وتتسم العلة الفاعلية بالتقدم والقوة وعدم المساواة بينها والمعلول في الوجود. فالمعلول لا يستغني في وجوده وبقائه عن العلة ولا ينفك عنها. ويرى الشيرازي أن هناك علاقة جدلية ما بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، وأن الفصل بينهما هو فقط على أساس الاعتبار. إذن فالفاعل الذي يكون فعله لغاية هو فاعل يتسم بالاحتياج ويسعى إلى استكمال وجوده بتشوقه إلى ما يكون أفضل وأتم.

٤ - الفعل والجعل

تقديم

يقصد بالجعل لغة معنى الإيجاد والوضع والصنع والخلق والتصيير والتهيئ^(١). أما في الاصطلاح الفلسفي فيقصد بالجعل العلية من حيث هي إيجاد علة لمعلول.

وتعتبر مسألة الجعل من الإشكالات الفلسفية التي تكتسي أهمية كبيرة، من حيث أنها تمكن من توضيح حقيقة صدور الموجودات عن الفاعل المطلق وطبيعة هذا الصدور والإيجاد، هل هي حيثية الوجود أم الماهية. وتكمن أهمية مسألة الجعل كذلك في ارتباطها بكل من مسألة الوجود والعدم ومسألة العلة والمعلول.

ويعتبر صدر الدين الشيرازي أول من تناول بالتحليل هذه المسألة^(٢)، حيث خصص لها ثلاثة فصول ضمن المرحلة الثالثة من

(١) يوضح ابن منظور معاني مفهوم الجعل فيقول: «جعل الشيء يجعله جعلاً ومجعلاً واجتعله: وضعه... وجعله يجعله جعلاً: صنعه، وجعله صيره... وجعل: عمل وهياً. وجعل: خلق. وجعل: قال، ومنه قوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ معناه إن بيناه قرآناً عربياً... ويقال جعلته أحقق الناس بعمله أي صيرته. وقوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾، أي خلقنا. وإذا قال المخلوق جعلت هذا الباب من الشجرة كذا فمعناه صنعه. وقوله عز وجل: ﴿فجعلهم كمصف مأكول﴾ أي صيرهم... والجاعل: المعطي، والمجتعل: الآخذ... ويقال: جعلوا لنا جعلية في بعيرهم فأبيناً أن نجتعل منهم أي نأخذ»، لسان العرب، ج ١١، ص ١١١-١١٢.

(٢) يقول مرتضى المطهري عن تاريخ بحث مسألة الجعل: «هذا البحث المعروف ببحث الجعل هو من جملة المباحث التي طرحت بعد الشيخ أبي علي [ابن سينا] كما أنها لم تكن مطروحة في زمان شيخ الإشراق». دروس في شرح المنظومة، بيروت: دار الهادي ط ١، ٢٠٠٢. ترجمة مالك مصطفى وهي العاملي، المجلد الأول، الجزء ٢، ص ٢٣٨.

الجزء الأول من كتاب «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» كما بحثها في بعض كتبه ورسائله مثل كتاب «المشاعر» و«الشواهد الربوبية» ورسالة «أصالة جعل الوجود» وغيرها. فماذا يعني الجعل في ارتباطه بالعلية أو الوجود؟ ما هو متعلق الجعل هل هو الوجود أم الماهية؟ ماذا يعني الجعل البسيط والجعل المركب وما الفرق بينهما؟

أ - أهمية مسألة الجعل

يرتبط البحث في مسألة الجعل بالبحث في الوجود، كما انه يرتبط بالبحث في علاقة العلة بمعلولها وطبيعة ونوع هذه العلاقة. وهذا يعني ارتباط البحث في مسألة الجعل بالبحث في المجعل المتعين من حيث هو وجود أو ماهية، لأن بحث الجعل يعني تناول العلاقة العلية من حيث هي إفاضة للوجود أو الماهية، أي هو بحث في من هو الأصل منهما على مستوى التحقق والتعين.

تأسيساً على قوله بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، يرى صدر الدين الشيرازي أن العلة حين توجد المعلول فإن ما تجعله متعيناً وموجوداً بالفعل هو وجود المعلول وليس ماهيته، لأن ماهية المعلول لا تأصل لها، فهي أثر وعرض يلحق وجود المعلول. «إن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولاً وبالذات ليس إلا نحوه من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل، لا لوجوبها وشدة فعليتها، بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها»^(١).

وإذا كان الأصل هو الوجود، فإن ما يصدر عن الفاعل هو الوجود،

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٢٦٣. وهو ما يؤكد عليه كذلك في الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٩. وفي رسالة أصالة جعل الوجود، ضمن مجموعة رسائله، ص ١٨٢.

وهذا ما يعني تناسب وسمية في العلة بأن يكون المعلول في وجوده مرتبطاً بالعلية وعين ذاتها. «إن المعلول يجب أن يكون مناسباً للعللة، وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهيتها الكلية، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى»^(١).

ب - ارتباط المعلول بالعللة في إطار سمية ذاتية

إذن يجب أن يكون المعلول في وجوده مرتبطاً بعلته وأن تكون بينهما سمية ذاتية تجعله ممكن الوجود والإفاضة عن العلة. «ثبت وتحقق أن المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجدة إياه»^(٢).

وإذا انتفت هذه السمية بين العلة والمعلول، فهذا يعني ارتباط وتعلق أي وجود بالعللة دون أن يكون بينهما تناسب، كما تصبح أي علة علة لأي موجود أو معلول، وهو ما يعني انتفاء جميع أسباب وجود المعلول عن العلة، «لو لم تكن هناك سمية بين الجاعل بالذات والمجعول بالذات يلزم صدور كل شيء عن كل شيء، وهذا التناسب التام بين العلة بالذات والمعلول بالذات موجود»^(٣). كما أن وجود وجود المعلول عند وجود علته يكمن في أن العلة قد تحقق فيها وجود المعلول قبلياً. فالمعلول موجود في العلة ومتعين فيها بشكل أتم قبل أن

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٤١٨-٤١٩.

(٢) الشيرازي، المشاعر، ص ١٠٣.

(٣) الأشثاني جلال الدين، أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي، تعريب أبو رغيف عمار، مجلة الفكر الإسلامي، العدد ٢، السنة الأولى، ١٩٩٣، ص ١٤٤.

يتم صدوره عنها، وهذا التحقق في العلة هو ما يكون مبدأ وراء إيجاد المعلول وإلا كان هذا الصدور والإيجاد شيئاً غير متحقق في العلة. «إن لكل معلول قبل وجوده الخاص تحققاً في علته ولكن بنحو أعلى وأتم من الوجود. وهذا التحقق في العلة نفسه مبدأ صدور المعلول وبدون هذا التحقق سوف لا يكون للمعلول وجود، وقد أطلق على هذا التعيين في وجود العلة لدى أهل الحكمة الوجوب السابق على وجود المعلول»^(١).

وهذا الوجود المسبق للمعلول في العلة، لا يعني أن المعلول مما يضاف إلى العلة وإنما يعني أن المعلول تجل من تجليات العلة، ومعلوليته هي في تحققه. إن الحديث عن السخية والتناسب بين العلة والمعلول، يعني أن المعلول يكون متعيناً أولاً في العلة قبل أن يكون له تحقق ووجود خاص. وارتباط وجود المعلول بالعلة يعني أن العلة هي التي تعطي المعلول وجوده وكماله، فالمعلول هو مناط الحاجة والفقر الوجودي وهو ما يجعله يتعلق بعلة التامة، «وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقائقها روابط تعلقات إلى غيرها، فحقائقها حقائق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا»^(٢).

ج - الجعل البسيط والمركب

والجعل ينقسم إلى نوعين: الأول هو الجعل البسيط، ويقصد به جعل الشيء نفسه، وإفاضة وتحقق ذات الشيء. والثاني هو الجعل

(١) الأشثاني جلال الدين، نفس المرجع، ص ١٤٥.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٨٦.

المركب ويقصد به جعل وتصيير الشيء شيئاً آخر. «الجعل إما بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب، وإما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره إياه، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية، فيستدعي طرفين: مجعولا ومجعولا إليه»^(١).

إذا كانت مسألة الجعل ترتبط بالبحث في العلية من حيث هي علة فاعلية موجدة، أي أن الجعل يرتبط بتناول علاقة العلة بمعلولها وتأثيرها فيه، فإن كون الجعل بسيطاً ومركباً، يعني أن للعلة معنيان، ينطبق كل واحد منهما على أحد معنيي الجعل.

فإذا كانت العلة علة لذات المعلول ووجوده، أي أن تأثيرها في المعلول هو بإيجاد ماهية غير موجودة؛ فإن هذا هو ما يعني الجعل البسيط. أما إذا كان تأثير العلة هو بتصيير موجود إلى حالة أخرى وإفاضة صفة وصورة عليه ما كان يوجد بها من قبل، أي أن تأثير العلة هو تصيير شيء موجود مسبقاً شيئاً آخر؛ فإن هذا هو ما يعتبر جعلاً تأليفياً أو مركباً. وإذا كان كذلك، فإن هذا المعنى يتنافى وماتفيده العلية بافتراضه وجود المعلول مسبقاً، في حين أن المعلول لا تعين ولا وجود له خارج تحققه ومعلوليته. وحتى إذا افترضنا هذا الوجود القبلي في أشياء مثل وجود الحركة في الجسم والإنسانية للإنسان، فإن هناك جعلاً واحداً يحقق للشيء تعينه ووجوده هو الجعل البسيط. فالعلة لم توجد الإنسان أولاً لتجعل له ثانياً إنسانيته بجعل تألفي. وإنما إيجاد الإنسان هو إيجاد وجعل للآزمه الذي هو الإنسانية. «فقد انكشف أن الصواد

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٩٦. ونفس الأمر يؤكد عليه في «تفسير القرآن»، ج ٢، ص ٣٨٠.

بالذات هي الموجودات لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الموجودات محمولة عنها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية والمصدرية^(١). وهو ما يعني أن جعل الإنسان هو جعل بسيط، لأن حقيقة المعلول هي في معلوليته وأن كونه عين العلة ليس معناه أنه مما يضاف إلى العلة، وإنما هو تجل من تجليات العلة.

إذن فالجعل المركب يحصل في أمور وأعراض يمكنها أن تنفك عن ذوات الأشياء، وليس في أعراض هي ثابتة وذاتية وضرورية في أشياء كالإنسانية والحيوانية للإنسان والزوجية للإعداد والأنوثة للمرأة وحركة الجسم المتحرك. «إن الجعل المؤلف يختص بتعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع، ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه أو بين الشيء وذاتياته كقولنا: الإنسان إنسان والإنسان حيوان لأن كون الشيء إياه أو بعض ذاتياته ضروري، والضروري مستغن عن الجاعل»^(٢).

فالإنسانية صفة تلازم الإنسان ولا تنفك عن ذاته، إذن فلا معنى أن نجعل الإنسان إنساناً. إن ما يمكن هو أن نجعل الإنسان ثورياً أو عالماً أو خنوياً، إذن فالجعل المركب يحصل حين يمكن نسبة ثبوت المحمول للموضوع. بمعنى أن الأشياء التي تقبل الجعل والعلية هي ما

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٤١٥، كما يقول كذلك: «فالحق في هذه المسألة على ما يؤدي إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل»، الأسفار، ج ١، ص ٤١٤.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٩٧.

يكون من الأعراض التي ليست ذاتية ولا ملازمة بالضرورة، ويكون لها واقع وتحقق مستقل.

د - الجعل وجودي وبسيط

إن اعتماد صدر الدين الشيرازي قاعدة أصالة الوجود واعتبارية الماهية يجعل حقيقة الإيجاد في الجعل والتعين عين حقيقة الوجود. «إن أثر الجاعل وما يترتب عليه ليس إلا نحواً من أنحاء الوجود، ومرتبة من مراتب الظهور، ولا ماهية من الماهيات بل الماهية تظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وإفاضة بها. فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق إنما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية»^(١).

ويرى صدر الدين الشيرازي في مثالي التصور والتصديق الذهني، توضيحاً لما يقصد من دلالة كل من الجعل البسيط والجعل المركب. فـ «نظير ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق، فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشيء أي شيء كان، والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائماً طرفين وهما موضوع ومحمول، بأن يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة، فأثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن وأثر التصديق صيرورة الشيء شيئاً»^(٢).

فالجعل البسيط هو نظير التصور الذي يحصل في الذهن من حيث هو إدراك وصورة ذهنية تتعلق بماهية الشيء. أما الجعل المؤلف أو المركب فهو نظير التصديق كنوع من الإدراك الذي يحصل باعتماد

(١) الشيرازي، الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٩. ويؤكد على نفس الأمر في «رسالة أصالة جعل الوجود»، ضمن رسائله الفلسفية، ص ١٨٢. وكذلك في كتاب المشاهر، ص ٩٠.

(٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٩٧.

الموضوع والمحمول للحكم على الشيء، فيكون أثر التصديق هو نصير الشيء شيئاً آخر.

وإذا كان صدر الدين الشيرازي يقول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ويرى أن الوجود الممكن يتسم بالفقر الوجودي وهو ما يعني أنه يحتاج في وجوده إلى غيره أي إلى علة تخرجه من حالة الإمكان والفقر إلى حالة الوجود والتعين.

إذا كان هذا هكذا، فإن الجعل عند صدر الدين الشيرازي هو جعل وجودي، وهو ما يعني أنه جعل بسيط وليس مركباً وأن بين الجاعل والمجول علاقة تناسب وسنخية.

نستنتج مما سبق أن ما يقصده الشيرازي بالجعل هو العلية التي تعني فعل إيجاد العلة للمعلول وحقيقة وطبيعة هذا الإيجاد والصدور. وحيث أن فيلسوف أصفهان قد أسس تصوره الفلسفي على قاعدة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فهو يرى أن ماهية المعلول اعتبارية وليست متأصلة؛ لأن ما توجده العلة وما تجعله متحققاً بالفعل هو وجود المعلول وليس ماهيته. وهو ما يجعل المعلول لا ينفك في وجوده عن علته، وتتسم العلاقة بينهما بالترابط وجودياً وبالتزامن والملاءمة وعدم التعارض والتقابل وبامتناع استقلالهما وانفصالهما عن بعضهما. فالعلاقة بينهما هي علاقة تناسب وسنخية ذاتية تجعل المعلول ممكن الوجود والصدور عن العلة، دون أن يخالف في وجوده وهويته هوية علته. وإذا لم توجد هذه السنخية بينهما فإنه ستغيب الأسباب الحقيقية لوجود المعلول ويصبح ممكناً أن يوجد ويصدر ويفيض أي موجود عن أي فاعل أو شيء. وارتباط المعلول بالعلة الموجدة له، يكمن في أنه متعين ومتحقق في العلة قبل أن يوجد بالفعل. وهذا التحقق القبلي في العلة هو ما يكون

مبدأ إيجاده، وهو ما يعني أنه فيض وتجل ومرتبة من مراتب فيوضات العلة. وإذا كان الأساس الذي ينطلق منه الشيرازي هو أصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ فإن ما يجعل المعلول يرتبط بالعلة هو احتياجه وفقره الوجودي. لذا فإن ما يصدر عن الجاعل هو الوجود، والمجموع هو فيض من فيوضات الجاعل، ونشأة من نشأته وليس مما يضاف إلى الجاعل. وإذا كان كذلك، فإن الجعل عند الشيرازي هو جعل وجودي وبسيط من حيث هو إفاضة وخلق وإيجاد الشيء نفسه، وليس جعلاً مركباً، وأن العلاقة بين الجاعل والمجموع هي علاقة لا انفكاك فيها، وتتسم بالسنخية والتناسب وعدم التعارض؛ لأن المجموع وهو في حالة الإمكان يحتاج إلى علة ومرجح أي إلى الجاعل ليخرجه إلى حالة التعيين والتحقق واستكمال وجوده.

خاتمة

هل استطاع صدر الدين الشيرازي أن يؤسس لنفسه براديجما مخالفاً ومتناسقاً ومنسجماً؟ هل استطاع أن يكشف عن الأسرار وأن يبدع ما لم يجد به غيره كما ادعى في مقدمة كتابه «الأسفار العقلية الأربعة»؟ هل استطاع أن يقدم لنا تصوراً شاملاً ومنسجماً عن العالم والإنسان والله، وأساساً حول سؤال الفعل؟

لاشك أن سر النجاح الذي حققه صدر الدين الشيرازي هو أنه استطاع أن يؤسس نظاماً عقلياً جديداً يقوم على بنية مفاهيمية وأسس برهانية تمكن من تفسير الوجود الممكن وكيفية وجوده وعلاقته بالفاعل الأول. لقد استطاع الشيرازي أن يجمع في نظام معرفي يتسم بالتناسق والتكامل بين البرهان العقلي ممثلاً في الفلسفة المشائية اليونانية والإسلامية وبين العرفان الصوفي مجسداً في الفلسفة الإشراقية عند السهر وردي وابن عربي، وبين النظر الكلامي وبين الوحي أو الشرع. لقد استطاع أن يجمع بين هذه الينابيع والأصول في بناء متناسق ومتكامل يعتمد على القواعد العقلية والاستدلال العقلي في اكتشاف الحقائق الوجودية، وعلى العرفان وقدرته على اكتشاف ما لم يستطع العقل أن يناله. دون اعتماد أحدهما في بلوغ الحقيقة. لأن المكاشفة أو تقليد الشريعة لا بد أن يقرنا كما يرى الشيرازي بممارسة الاستدلال واعتماد البراهين والحجج في البحث. ويعتبر الشيرازي الاقتصار على أحدهما

دون الآخر، نقصاً وقصوراً يتسبب في الخطأ والتهافت والتناقض، ويحول دون تحصيل اليقين والحقيقة. ولا يعني هذا أن صدر الدين الشيرازي قد استطاع بلوغ الكمال، وهو نفسه لا يدعي ذلك، فهو يعترف أن ما أورده من تصورات وآراء وحقائق، هو ما استطاع فهمه وسمحت له به قدراته. ويقر بتعدد أوجه الفهم، وبأن العقل والفهم الواحد، لا يمكنه أن يبلغ الغاية والكمال وأن يحيط بكامل الحقيقة، لأن هذه الأخيرة أوسع وأعقد مما يمكن أن يتصوره عقل أو فهم ما. وهذا الاعتراف بالفقر المعرفي، وبتعدد الفهم والقراءات، فضيلة تحتسب لصدر الدين الشيرازي. ولهذا الاعتبار فإن نعته بالغرور والرجسية فيما يصدر عنه حين يؤكد أن ما أورده في كتاب الأسفار هو فرائد وكنوز من الحقائق ورموز لم يجد بها طبع أحد من علماء الأعصار، وإن كلامه لا عوج فيه ولا يعتريه اضطراب أو قصور. أو حين يتناول أو يوضح ويحلل مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية أو الحركة في الجوهر أو اتحاد العاقل والمعقول أو غيرها من المسائل التي جدد فيها، فيؤكد أنه ينفرد باستنباط هذه المسألة أو تلك وأنها إشراقة ومن الإفاضات التي خصه الله بها فألهمه بها وأن تحقيقها لا يتأتى لجميع العقول لأن إدراكها يحتاج إلى فطنة وفطرة غير عاديتين، فينعت سابقه بالقصور والتبلد والتحجر وشتى أنواع النعوت اللاذعة والقاسية.

إن نعت واتهام الشيرازي بالذاتية والغرور، هما نعتان وتهمتان عالقتان، يعفيه منهما ما يتسم به منهجه وتصوره من روح نقدية وتمسك بالاستقلال الفكري والتجرد، رغم أن الفترة التي عاش فيها، كان ما يميزها ويسود فيها هو أوضاع التحجر والتراشق الفكري وتبادل تهم التكفير.

ويعتبر الشيرازي أول من أكد على وقوع الحركة في الجوهر وبرهن

عليها في مختلف مؤلفاته. فقد خالف الفلسفة المشائية وقال بأصالة الوجود واعتبارية الماهية ليؤكد أن جميع الموجودات، ماعدا العقول المفارقة هي موضوع للحركة الجوهرية، فجميع الأجسام المادية في تغير وحدث وسيلان. وأن التغير الذي يعرض لها هو في ذاتها وجوهرها وليس في أعراضها على أساس الكون والفساد كما يقول بذلك ابن رشد وتابعيه. ويستحضر صدر الدين الشيرازي مثال الحيوان المنوي عند الإنسان ويوضح أن ما يعرفه من تغير عبر مراتب ليصبح طفلاً، لا يكون بالانتقال إلى صورة أخرى بعد نزاع الأولى، وإنما التغير الذي يحدث، يحصل في الجوهر مع انحفاظ صورة الحيوان المنوي ومادته. إذن ففي حركة الجوهر واشتداده وتغيره شيء يبقى محفوظاً وثابتاً في جميع مراتب الحركة هو موضوع التغير، وهو الطبيعة المادية للشيء. فالثبات عين التغير، وما يقصد بالثبات في الشيء هو أن الجوهر حين تغيره واشتداده يحتفظ بخصائصه النوعية. والثبات والتغير يكمنان في الشيء ولا ينفصلان إلا في الذهن، فالوجود بما هو ثابت يحتفظ بخصائصه النوعية وهو موضوع الحركة والتغير والاشتداد والتحول من حالة إلى أخرى بشكل متدرج من الأدنى إلى الأرقى ومن الأنقص إلى الأتم والأشرف، تبعاً لقاعدة الإمكان الأخس. فالاشتداد في جميع المراتب والأطوار واحد. وهذه الحركة الاشتدادية التي يعرفها الجوهر، هي حركة تكون واستكمال للموجود المتحرك الذي تتغير آثاره وأعراضه على سبيل الاتصال خلال جميع مراتب اشتداده وتضعفه.

وتأكيد الشيرازي على أصالة الوجود واعتبارية الماهية وعلى أن الجوهر يعرف في ذاته الحركة والاشتداد، يعتبر إبداعاً فلسفياً للشيرازي ترتبت عنه مجموعة من النتائج نذكر منها:

يرى الشيرازي أن للجسم بعداً آخر غير الطول والعرض والعمق وهو الزمان، وبذلك تصبح أبعاد الأجسام المادية أربعة.

يؤكد الشيرازي أنه غير الحدوث الذاتي لعالم المادة والطبيعة، فإن لعالم المادة حدوثاً آخر وهو الحدوث الزماني مما يعني امتناع القدم الزماني. وأن العالم حادث زمانياً ولم يكن بمثل الوجود الذي يوجد عليه حالياً. فجميع الموجودات في خلق متجدد وتغير تصاعدي نحو الكمال بفعل حركتها الجوهرية الدائمة، وهي في خلقها وحدوثها بحاجة إلى العلة في البقاء والحدوث معاً، لأن وجودها وجود إمكاني.

إذا كان الجوهر متحركاً بذاته وكانت الأعراض من مراتب الجوهر، فإن الحركة تشمل جميع المقولات العرضية، [الكيف، الكم، الوضع، الأين] فهي متحركة بحركة الجوهر الذي هو موضوع لها وهذا يعني وقوع الحركة في الحركة.

إن النفس الإنسانية وبفعل ما تعرفه من حدوث وتغير جوهري، تتحول بالتدرج عبر مراتب تحقق من خلالها كمالها، بأن تتجرد عن الجسد، وهو ما يفيد أن التغير الجوهري الدائم يلحق جميع الموجودات المادية والنفسية وفي اتجاه تدرجي تصاعدي.

وحين تحدث الحركة في الجوهر تتجه في مراتبها وبالتدرج نحو الكمال والتجرد والخلاص من النقص فيتحول الجسم المتغير إلى وجود ثابت هو الروح وهو ما يعني أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

في تناوله لمسألة تعقل النفس للصور المعقولة للأشياء يذهب صدر الدين الشيرازي إلى القول باتحاد العاقل والمعقول، فينتقد ابن سينا لإنكاره لهذا الأصل. ويرى أنه حين تدرك وتتعلق النفس شيئاً ما، فإن

العقل يكون هو نفسه إدراك ذلك الشيء، أي يصبح هو نفسه عين الصورة المدركة عن ذلك الشيء. فينتهي الإدراك إلى اتحاد العاقل والمعقول. فالصورة المدركة بالفعل عن شيء ما، هي عين ذات المدرك لأنه لو كان غير هذا الاتحاد لكانت المغايرة وكان وجود كل شيء متميزاً عن الآخر ووجوداً متعيناً وفعلياً. وإن الصور الإدراكية تحقيق لكمال النفس في صيورتها وتحولها من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل. وتبلغ النفس الكمال بأن يفيض عليها العقل الفعال الصور الإدراكية والعقلية فيخرجها من القوة إلى الفعل.

إذا كان ابن رشد قد أكد أن ما يحصل حين الكون والفساد هو سيرورة تعرف فيها الأشياء الظهور والفناء بخروجها من القوة إلى الفعل أو العكس وأن الجواهر ثابتة، وتتعلق بها صور وأعراض متنوعة. فإن الشيرازي يؤكد أن الجوهر يعرف الاشتداد والتغير، ومع ذلك فهو باق وثابت ويحتفظ بخصائصه النوعية.

وعليه، فإن ما يمكن ملاحظته، هو أن الشيرازي حين يرى أن الثبات والتغير يوجدان في الشيء وأنهما أمر واحد، وفي وحدة، فإن ما يسم وحدة الأضداد هذه هو التعايش والتآلف وليس الصراع الذي يؤدي إلى التغير وحصول كفيات وظواهر جديدة. ويرى صدر الدين الشيرازي أن الموجودات متصلة بعضها ببعض في علاقتها ووجودها وخروج بعضها من بعض.

حين ينتقل الشيرازي إلى الحديث عن قضايا ترتبط بما وراء الطبيعة يغيب لديه التحليل الذي يستند على العقل والبرهان، وحتى لغته تصبح شاعرية ممزوجة بخيال إشراقي شهودي، فيستغرق أكثر في التسبيح بالمبدأ الأول وبالمثل النورية، مما يوقعه في الاختلاف والتهافت. وهذه

نتيجة حتمية لأن للعقل الإنساني كما يرى كانط حدوداً وهي أنه في
تحصيل الحقيقة اليقينية يستند إلى الواقع، وكلما تجاوز الواقع إلى
البحث في قضايا ما وراء الطبيعة كان عقلاً جدالياً وسجالياً وسقط في
التناقض والاختلاف وعدم الانسجام. وسجالية وتهافت الشيرازي تتضح
حين حديثه عن الموت وتعليل هبوط النفس إلى العالم المادي عقاباً لها
عن خطيئة ارتكبتها في بداية الكون والوجود دون أن يدلي بمبررات
مقنعة ترفع اللبس والإشكال عن صدور الخطأ عن النفس وهي في
العالم المفارق مع أنها لا تعمل إلا حين تكون حالة في الجسم. وإذا
كان الخطأ الذي ارتكبه النفس قد حصل في العالم المفارق، وكان الشر
فعلاً يرتبط بالعالم المادي الطبيعي، ومحاسبة الإنسان بالجزاء أو العقاب
يكون على ما اقترفه في هذا العالم المادي، فما هي مبررات عقاب
النفس وهي وجود مفارق، وجواز هذا العقاب في علاقته بالعدل
الإلهي؟

في إطار حديثه عن المثل الأفلاطونية، نجده تارة يؤكد أنها لا توجد
إلا بحسب الاعتبار العقلي ذلك أن جميع ما يوجد في العالم الطبيعي،
من أفلاك أو عناصر وأسطقسات، ومن مركبات ولذات، من حيث هو
عالم الإمكان والكون والفساد والتضاد، إلا وتكون له طبيعة أخرى
وأصل ومثال في عالم آخر، وهي المثل الإلهية والصور المفارقة
المجردة، وهي صور ما في علم الله، صور ومثل تتسم بالكمال
والوحدة والثبات والمعقولية. وهو ما يعني أن الله يعلم الموجودات
المادية قبل إيجادها. وتارة أخرى يؤكد صدر الدين الشيرازي، أن للمثل
المفارقة وجوداً مستقلاً وأنها بمثابة مبادئ عقلية وراء حركة الموجودات
المادية، هذا التحريك الذي يكون بشكل غير مباشر وعبر حركة شوقية
تبتغي من ورائها الأجسام المادية تحقيق كمالها الذي هو في تشوقها إلى

الصور المفارقة. ويحصل الكمال للجسم من مبدأ مفارق كلما كان للجسم استعداد لقبول الصور التي تفيض عليه وتنطبع فيه من قبل المبدأ المفارق، الذي هو واهب الصور والصفات والذوات والحركات. فجميع الموجودات الممكنة والحادثة بأفرادها وجزئياتها، هي من إيجاد فاعل قديم أزلي، هو المفيض لوجودها والواهب لصورها المتبدلة، تبعاً لما لهذه الموجودات الممكنة من استعداد وقوة وقابلية لقبول الصور والإفاضات. وهذا يتعارض مع تأكيدهم أن الأجسام المادية تحصل لها صور مختلفة تبعاً لحركتها الجوهرية وتغيرها بذاتها وتحولها بالتدرج من مرتبة إلى أخرى أفضل وأشرف. وهو ما يعني أن الأجسام المادية لا تحتاج إلى مبدأ خارجي يفيض عليها الصور من عالم مفارق.

حين تناول الشيرازي مسألة الخلق والإيجاد والجعل والفيض، تحدث عن المبدأ المفارق الواهب للصور والحركة، فوصفه بالوحدة والثبات والأزلية، أفلا يكون بذلك قد أثبت وجوداً قديماً مع الله؟

ويمكن أن نلاحظ كذلك أن الشيرازي في تصوره للصور يعتبرها تارة مقومة للجسم ومبادئ فاعلة ومحركة له عن بعد، وتارة أخرى يعتبرها إفاضات وإشراقات يتحكم فيها واهب الصور.

في إطار تناول الفعل بين العلوية والمعلولية، يرى الشيرازي أن العلة في فعلها وتأثيرها، قد تكون فاعلاً بالذات ومفيضة للوجود، وقد تكون مجرد مدبرة ومعدة ومباشرة للحركة. وعن علاقة العلة بالمعلول، سواء كان فعل العلة إبداعاً وإنشاءً وتركيباً وصنعاً إذا ارتبط بالطبيعة أو بالإنسان، أو كان إيجاداً وخلقاً وإخراجاً من العدم إلى الوجود وإفاضة وإعطاء الوجود إذا ارتبط بالفاعل الأول. في الحالتين معا يبقى المعلول في وجوده مرتبطاً بالعلة ولا ينفك عنها، وما يطبع العلاقة بينهما هو

الترابط الوجودي والتزامن والملاءمة وانتفاء المساواة بينهما وعدم التباين؛ وهذا لا يترتب عليه اعتبار الفاعل الأول موجبا وغير مختار في فعله، فلا يفرض عليه فعل أو ترك، ولا يحول دون فعله شرط أو قيد، فالفعل الإلهي يتم بعلم ورضى وقدرة وإرادة تامة ولا يسبقه عدم. وإذا كان هذا هكذا، فإن الوجود الممكن في تلبسه بالوجود، هو انفعال وتأثير، وأخذ وقبول. وحيث أن فعله يرتبط بغاية، ولكونه يتسم بالفقر والاحتياج والنقص وحامل لقابلية وقوة، فهو يسعى إلى استكمال وجوده فيتشوق إلى ما يكون أفضل وأتم. لذا فالفعل الإنساني حين يتعلق بمبادئ بعيدة وبالعلة الأولى وعلمها وقدرتها يكون فعل وجوب وضرورة. أما إذا ارتبط بالأسباب القريبة من قبول وإرادة وعلم وقدرة، يكون فعلاً حراً كفعل الكتابة مثلاً، واعتبرت تلك الأسباب عين القوة والإمكان والاستعداد، وليس عين الفعلية والوجوب. إذن فالفعل الإنساني هو فعل صنع وتحريك يسعى إلى تحقيق ما هو أفضل وخير وكمال.

وما يلاحظ في هذا الإطار هو أن الشيرازي يجمع بين الضرورة والوجوب وبين الغائية وحرية الإرادة والاختيار، فيميز بين المرجح والمبدأ الذي يكون وراء الفعل، من إرادة وعلم وقوة إذا اعتبر من المبادئ القريبة أو الذاتية، وبينه والذي اعتبر من المبادئ الخارجية والبعيدة، بين المبادئ التي هي عين القوة والإمكان والاستعداد والتي هي عين الفعلية والوجوب بالذات. وهو ما يعني أن فعل الإنسان واختياره هو عين اضطراه، وأن إرادته ترتبط بقصدية وغائية غير ذاتية، الشيء الذي يجعل فعل الإنسان خاضعاً لضرورة، وإن كان أن هذه الضرورة تختلف عن تلك التي تخضع لها أفعال الطبيعة.

وللإشارة فإن ما يتضح من هذا هو أن الشيرازي بقي سجين ثنائية

الجبر والاختيار، مما حال دون أن يفصل بين نظام العلية والضرورة الذي يطبع موجودات العالم الطبيعي وبين الفعل الواعي الإرادي الغائي. هذا الجمع بين الأضداد، وهذا التأرجح بين طرفي ثنائية ضدية، هو ما نقف عنده حين يرى الشيرازي من جهة أن موجودات عالم الطبيعة مادية وشيئية وواقعية ومتعددة وفي حركة وتغير وسيلان ودثور وفناء بفعل حركتها الجوهرية، ومن جهة أخرى اعتبار موجودات وممكنات العالم الطبيعي على أنها متوهمة وغير حقيقية فيعتبرها ظلالاً وصوراً ونسخاً لمكونات وموجودات عالم المثل التي تتسم بالوحدة والمعقولية والثبات. وأن العلة الفاعلة الأولى مجردة عن المادة ومفارقة للوجود، وأن لا وجود غير وجود الفاعل والمبدأ الأول. إنه التأرجح إذن بين ثنائية الأضداد التي ترتبط بثنائية المادية والمثالية. تأرجح بين القول تارة بالوجود المتعدد المتغير، وبالوجود الثابت والواحد تارة أخرى، بين الوجود الحقيقي والوجود المتوهم، بين المادي والمفارق، الإمكان والوجوب، الحرية والجبر، الضرورة والصدفة؛ إن هذا التأرجح وهذه الثنائية والجمع بين الأضداد هو ما يطبع تصور وعقلانية صدر الدين الشيرازي.

كما أن الشيرازي لم يتمكن من التمييز بين قوى ووظائف النفس ذات الطابع البيولوجي [التغذي، النمو، التوليد] والوظائف التي هي نفسية ذهنية [الإحساس، التخيل، الإرادة، التعقل، التذكر]. ويعتبر هذا الجمع والخلط الذي ساد حتى عند سابقيه من الفلاسفة، من نقاط التهافت في تصور صدر الدين الشيرازي.

إضافة إلى هذا فإنه رغم ما يتسم به تصور ومنهج صدر الدين الشيرازي من حس نقدي وتمسك بالاستقلال الفكري، فإن بعض القضايا قد غابت عن ذهنه. فهو مثلاً لم ينتبه إلى خطأ نسبة كتاب

الأثولوجيا إلى أرسطو، فالحس النقدي واعتماد البرهان والفحص والمقارنة بين التصورات التي يستحضرها، لم يسعفه في هذه المسألة، فغاب عنه إدراك حقيقة كتاب الأثولوجيا، ولم يسمح له حسه النقدي ولا مضامين كتاب الأثولوجيا وتصوراته التي نهل منها واقتبسها أن يدرك ويستوعب منطق هذه المضامين ومرجعيتها، وأن يفطن أنه لأفلوطين وليس لأرسطو.

كما أن شغفه للاطلاع على مختلف الآراء والتصورات الفلسفية باستحضارها واقتباسها والدفاع عنها أو نقدها أو تفنيدها ودحضها، جعل منه فيلسوفاً موسوعياً، وهذا الشغف لم يسعفه ليطلع وينهل من فلسفة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد [المتوفى سنة ٥٩٥هـ] كما استحضر العديد من الفلاسفة على اختلاف مشاربهم. ونستغرب لهذا الغياب أو التغييب لا بن رشد وعدم حضوره بقوله في متن فيلسوف أصفهان، فهل يرجع غياب ابن رشد في كتابات الشيرازي إلى أن الشروح التي وضعها ابن رشد على المتن الأرسطي باللغة العربية قد تم إحراقها زمن النكبة، وإن بقيت محفوظة في غير لغتها بفضل استبدال ألفاظها العربية بألفاظ عبرية، ولم تظهر إلا أخيراً في مكتبة باريس وأوري بسويسرا، وأن أول طبعة عربية لكتاب «فصل المقال» قد ظهرت سنة ١٨٥٩ بفضل مولر المستشرق الألماني. إضافة إلى أن التضييق على ابن رشد والرشدية، لم يقتصر على البلدان العربية الإسلامية، وإنما عرفته حتى أوروبا، حيث اعتبرت الكنيسة تعليم الرشدية خطراً، ذلك أنه في سنة ١٢٧٠م، أدان أسقف باريس أثيين تلاميذه ثلاث عشرة قضية ترتبط بالتعليم الرشدي وتتعلق بقدم العالم ومعرفة الله والقدر، وغيرها. أم يرجع غياب ابن رشد عند الشيرازي إلى أسلوب التدريس في شيراز وأصفهان وغيرهما من المدن التي توجد بها المدارس العلمية في

حينه، هذا الأسلوب الذي يعتمد تدريس المتون بتمامها، حيث كان يقتصر على ابن سينا وابن عربي والسهوروردي، الخ. ومع ذلك، فإن سؤال غياب قول ابن رشد ضمن كتابات الشيرازي يبقى سؤالاً معلقاً ومحيراً.

يتضح من كل ما سبق أن صدر الدين الشيرازي رغم عقلانيته وتأكيدده على أنه لا يأخذ إلا بما يثبت العقل والبرهان، فإنه حين يخوض في قضايا ميتافيزيقية تتراجع هذه العقلانية لتترك المجال للشهود والخيال والعرفان واللغة الشاعرية، فيصبح العقل جدالياً وسجالياً لا يحصل الحقائق البرهانية وإنما يسقط في التهافت والتفكك والتناقض ولا تفصله عن التصوف والتهافت إلا خطوة قصيرة.

ومع ذلك، فإن قول صدر الدين الشيرازي، بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وبأن ما يطبع عالم الطبيعة هو التغير والتجدد والحدوث والسيلان والدثور، بفعل الحركة الجوهرية، ثم القول بامتداد الزمان واتصاله كمقدار للحركة في الموجودات الطبيعية، وأن هذه الموجودات المادية تعرف الكثرة والتعدد تبعاً لأطوار اشتداد أو تضعف حركتها، ثم إنه واعتماداً على إثبات الحركة في الجوهر أثبت الشيرازي أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، وكذا قوله باتحاد العاقل والمعقول، وغيرها من القضايا الفلسفية التي تناولها فيلسوف أصفهان، فأثبتها ودافع عنها بشتى أنواع الحجج والبراهين. إن هذه القضايا تشفع لصدر الدين الشيرازي ما يمكن أن يعتري تصويره من تهافت وتعارض، لتبقى فلسفته حلقة متميزة في تاريخ الفلسفة الإسلامية. فالمنهج الذي ارتضاه الشيرازي لنفسه، ثم القضايا الفلسفية السابقة التي تعتبر من إبداعه وأوجه التجديد في فلسفته، وكذا نسقية وعمق وانسجام مباني هذه الفلسفة وما أحدثه من انقلاب على مستوى البناء المفاهيمي، كل

هذا يجعل من فيلسوف أصفهان، مفكراً مؤسساً لنظام معرفي وفلسفي مخالف ومتناسق بدوائر واسعة ومتراصة ومتناسقة. مما يجعل عمل الباحث الذي يبتغي تشريح قواعد هذه الدوائر ودراسة هذا البراديغم ونقد واجتراح وخلخللة المباني والأسس التي تنتظمه ويتأسس عليها، إن أي عمل من هذا النوع يعتمد المقاربة العلمية ويريد إحداث أزمة وانقلاب في البناء المعرفي والمفاهيمي لفلسفة صدر الدين الشيرازي، إلا وستكون مهمته صعبة ومعقدة وتستلزم إمكانيات علمية وفلسفية ذات خصوصيات معينة.

فهرس المراجع

أولا: مؤلفات صدر الدين الشيرازي

١. الشيرازي (صدر الدين)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩ [٩ أجزاء].
٢. الشيرازي (صدر الدين)، كتاب المشاعر، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ٢٠٠٠، [مقدمة هنري كوربان، تعليق وتصحيح، فاتن محمد خليل اللبون، ترجمة المقدمة، ابتسام الحموي].
٣. الشيرازي (صدر الدين)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، بيروت: المركز الجامعي للنشر، مؤسسة التاريخ العربي، ط٢، ١٩٨١، [حواشي وتعليق، ملا هادي السبزواري، تعليق وتصحي وتقديم جلال الدين الاشتياني].
٤. الشيرازي (صدر الدين)، المبدأ والمعاد، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٠.
٥. الشيرازي (صدر الدين)، كتاب العرشية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ٢٠٠٠، [تصحيح وتعليق، فاتن محمد خليل اللبون، فؤاد دكار].
٦. الشيرازي (صدر الدين)، مفاتيح الغيب، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٩٩٩، [تعليقات المولى علي النوري وتقديم محمد خواجوي].

٧. الشيرازي (صدر الدين)، المظاهر الإلهية، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط ٢، ١٤١٩هـ.

٨. الشيرازي (صدر الدين)، أسرار الآيات، قم: دار نشر حبيب، ط ١، ١٤٢٠هـ، [تحقيق محمد خواجهوي، مراجعة وتصحيح لجنة التحقيق بإشراف جيب الله الموسوي].

٩. الشيرازي صدر الدين، تفسير القرآن، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط ٢، ١٩٩٨، [تحقيق وتعليق الشيخ محمد جعفر شمس الدين].

١٠. الشيرازي (صدر الدين)، مجموعة رسائل فلسفية، بيروت: دار أحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١، [وتضم: رسالة التصور والتصديق، اتحاد العاقل والمعقول، أجوبة المسائل الجيلانية، أجوبة المسائل الكاشانية، أجوبة المسائل النصيرية، أصالة جعل الوجود، التنقيح في المنطق، الحشرية، الخلصة وديباجة عرش التقديس، رسالة خلق الأعمال، الشواهد الربوبية، الفوائد، لمية اختصاص الفلك بموضع معين، المزاج، تفسير سورة التوحيد، رسالة الوجود].

١١. الشيرازي (صدر الدين)، مجموعة رسائل فلسفية، طهران: انتشارات حكمت، ١٣٧٨هـ، [تحقيق حامد ناجي أصفهان، وتضم نفس الرسائل باستثناء رسالة التصور والتصديق، وتزيد عن المجموعة الأولى برسالة: حل شبهة الجذر الأصم].

١٢. الشيرازي (صدر الدين)، شرح الهداية الأثيرية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، ٢٠٠١، [ضبط وتصحيح، محمد مصطفى فولا دكار].

١٣. الشيرازي (صدر الدين)، رسالة في حدوث العالم، طهران: انتشارات مولی إست، ط ١، ١٣٧٧هـ، [ترجمة وتصحيح، محمد خواجهوي].

١٤. الشيرازي (صدر الدين)، رسالة في حدوث العالم، طهران: بنياد حكمة

إسلامي صدرا، ط ١، ١٣٧٨هـ، [تصحیح وتحقیق سید حسین موسویان].

١٥. الشيرازي (صدر الدين)، رسالتان في التصور والتصديق، تأليف، الرازي
وصدر الدين الشيرازي، ويليها شرح الرسالة المعمولة في التصور
والتصديق، تأليف، الهروي، تحقيق مهدي شريعتي، بيروت: المكتبة
العلمية، ط ١، ٢٠٠٤.

١٦. الشيرازي (صدر الدين)، اتحاد العاقل والمعقول، سوريا: المدى،
ط ١، ٢٠٠٤، [تحقيق قاسم محمد عباس].

١٧. الشيرازي (صدر الدين)، كسر أصنام الجاهلية، طهران: بنياد حكمت
إسلامي صدرا، ط ١، ١٣٨١هـ، [تصحیح وتحقیق وتقديم، محسن
جهانکيري، بإشراف خامنائي].

١٨. الشيرازي (صدر الدين)، شرح على إلهيات الشفاء، ج ١ و ٢، طهران:
بنياد حكمت إسلامي صدرا، ط ١، ١٣٨٢هـ، [تصحیح وتحقیق
وتقديم، نجفقلي حبيبي، إشراف محمد خامنائي].

١٩. الشيرازي (صدر الدين)، في الجواب عن الأسئلة النصيرية، بغداد:
منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠٥، [تحقيق وتقديم سعيد الغانمي].

٢٠. الشيرازي (صدر الدين)، سه رساله فلسفي (متشابهات القرآن، المسائل
القدسية، أجوبة المسائل)، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي،
ط ١، ٢٠٠٠، [تقديم وتصحيح جلال الدين الاشتياني].

ثانيا: مصادر في الفلسفة والكلام والتصوف

٢١. أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، القاهرة: دار الحرية الحديثة،
ط ٢، ١٩٧٢، [تحقيق عزت قرني].

٢٢. أفلاطون، تياتيتوس (أو عن العلم)، القاهرة: دار غريب، ط ١، ٢٠٠٠،
[ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر].
٢٣. أفلاطون، الجمهورية، بيروت: دار القلم، بدون تاريخ، [نقله إلى
العربية حنا خباز].
٢٤. أفلوطين، أثولوجيا، قم: انتشارات بيدار، ط ٣، ١٤١٣هـ، [تحقيق عبد
الرحمان بدوي].
٢٥. أرسطو، الفيزياء، السماع الطبيعي، البيضاء: إفريقيا الشرق، ط ١،
١٩٩٨، [ترجمة عبد القادر قينيني].
٢٦. أرسطو، كتاب النفس، كتاب النبات، دمشق: دار الينابيع، ط ٢،
٢٠٠٥، [تحقيق موفق فوزي الجبر].
٢٧. أرسطو، الطبيعة، مصر: نشر الدار القومية، ١٩٦٤، [ترجمة إسحاق بن
حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي].
٢٨. أرسطو، الفيزياء، السماع الطبيعي، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ط ١،
١٩٩٨ [ترجمة، عبد القادر قينيني].
٢٩. ابن باجة، كتاب النفس، بيروت: دار صادر، ط ٢، ١٩٩٢، [تحقيق
محمد صغير حسن المعصومي].
٣٠. ابن باجة، شرح السماع الطبيعي، بيروت: دار النهار، ط ٢، ١٩٩١
[تحقيق وتقديم ماجد فخري].
٣١. ابن باجة، رسائل ابن باجة الفلسفية، الدار البيضاء: دار النشر المغربية،
ط ١، ١٩٨٣، [تحقيق جمال الدين العلوي].
٣٢. ابن سينا (أبي علي)، الشفاء، الإلهيات، ج ١ وج ٢، القاهرة: دار
المعارف، بدون تاريخ، [تحقيق قناتوي وسعيد زايد، راجعه إبراهيم
مذكور].

٣٣. ابن سينا (أبي علي)، الشفاء، الطبيعيات، ٦. النفس، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٧، [تحقيق آية الله حسن زادة لأملي].
٣٤. ابن سينا (أبي علي)، الشفاء، الطبيعيات، السماء والعالم، الكون والفساد، الأفعال والانفعال، القاهرة: دار الكتاب العربي، ط ١، بدون تاريخ، [تحقيق محمود قاسم ومراجعة وتقديم إبراهيم مذكور].
٣٥. ابن سينا (أبي علي)، الشفاء، الطبيعيات، ١. السماع الطبيعي، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ط ١، ١٩٨٣، [تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور].
٣٦. ابن سينا (أبي علي)، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة: دار العرب للبستاني، ط ٢، ١٩٨٩.
٣٧. ابن سينا (أبي علي)، عيون الحكمة، دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٦، [تحقيق موفق فوزي الجبر].
٣٨. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغة، ط ١، ١٣٧٥هـ، [مع شرح الطوسي وقطب الدين الرازي، في أربعة أجزاء].
٣٩. ابن سينا (أبي علي)، النجاة في الحكمة المنطقية والإلهية، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٩٨٥، [تحقيق ماجد فخري].
٤٠. السهروردي (شهاب الدين)، اللوحات في الحقائق، مصر: دار المعرفة، ط ١، ١٩٨٨، [تحقيق وتقديم محمد علي أبو ريان].
٤١. السهروردي (شهاب الدين)، حكمة الإشراق، طهران، ١٩٧٣ [ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح وتقديم هنري كوربان].
٤٢. السهروردي (شهاب الدين)، هياكل النور، مصر: دار المعرفة الجامعية، ط ١، ٢٠٠٢، [تحقيق وتقديم محمد علي أبو ريان].
٤٣. السهروردي (شهاب الدين)، التلوينات اللوحية والعرشية، دمشق:

- التكوين للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٥، [تقديم وتعليق علي محمد إسبر، محمد أمين أبو جوهر].
٤٤. السهروردي (شهاب الدين)، كتاب المشارع والمطارحات، (في الحكمة الإلهية، المجلد الأول)، اسطنبول: مطبعة المعارف، ١٩٤٥ [عني بتصحيحه هنري كوربلن].
٤٥. ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ، [أربعة أجزاء].
٤٦. ابن عربي (محي الدين)، فصوص الحکم، بيروت: دار الكتاب العربي، [تحقيق أبو العلاء عفيفي].
٤٧. الفارابي (أبو نصر)، فصول منتزعة، بيروت: دار المشرق، ط ٢، ١٩٩٣، [تقديم وتعليق فوزي مري نجار].
٤٨. الفارابي (أبو نصر)، كتاب الحروف، لبنان: المكتبة الشرقية، ط ٢، ١٩٩٠، [تحقيق محسن مهدي].
٤٩. الفارابي (أبو نصر)، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، بيروت: دار الشرق، ط ٢، ١٩٩١، [تحقيق محسن مهدي].
٥٠. الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل، بيروت: دار المشرق، ط ٢، ١٩٨٣، [تحقيق مورييس بويج].
٥١. ابن رشد (أبو الوليد)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، [تحقيق مصطفى حنفي، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، ٢، تحت إشراف الجابري محمد عابد].
٥٢. ابن رشد (أبو الوليد)، فصل المقال ونقير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: دار الشرق، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣، [تقديم وتعليق ألبير نصري نادر].

٥٣. ابن رشد (أبو الوليد)، فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، بيروت: دار العلم للجميع، الطبعة الثانية، ١٩٣٥ [سلسلة فلسفة ابن رشد].
٥٤. ابن رشد (أبو الوليد)، تهافت التهافت، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، [تحقيق، بويج موريس].
٥٥. ابن رشد (أبو الوليد)، تهافت التهافت، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ [سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، ٣، [تحت إشراف الجابري محمد عابد].
٥٦. ابن رشد (أبو الوليد)، تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠ [في أربعة أجزاء، تحقيق، بويج موريس].
٥٧. ابن رشد (أبو الوليد)، تلخيص كتاب السماء والعالم، فاس، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، [من منشورات كلية الآداب بفاس، تحقيق العلوي جمال الدين].
٥٨. ابن رشد (أبو الوليد)، تلخيص الكون والفساد، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، [تحقيق، علوي جمال الدين (ال)، تصدير، المصباحي محمد].
٥٩. ابن رشد (أبو الوليد)، تلخيص الآثار العلوية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، [تحقيق، علوي جمال الدين (ال)، تصدير، سيناصر محمد علال].
٦٠. ابن رشد (أبو الوليد)، تلخيص كتاب المقولات، بيروت، دار المشرق، الطبعة ٢، ١٩٨٣، [تحقيق بويج موريس].
٦١. ابن رشد (أبو الوليد)، تلخيص كتاب المقولات، بيروت، دار الكتاب، ١٩٨٠، [تحقيق، قاسم محمود].
٦٢. ابن رشد (أبو الوليد)، تلخيص كتاب «النفس»، القاهرة، المكتبة العربية الأولى، ١٩٩٤ [تحقيق وتعليق عبري الفردل].

٦٣. ابن رشد (أبو الوليد) د تلخيص ما بعد الطبيعة، القاهرة، ١٩٨٠، [تحقيق عثمان أمين].

٦٤. ابن رشد (أبو الوليد)، تلخيص كتاب الخطابة، بيروت: دار القلم، بدون تاريخ [تحقيق وتقديم بدوي عبد الرحمان].

٦٥. ابن رشد (أبو الوليد) كتاب السماع الطبيعي، مدريد: ١٩٨٣، [المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، ضمن سلسلة الجوامع الفلسفية، تحقيق، بويج جوزيف].

٦٦. ابن رشد (أبو الوليد)، رسالة السماع الطبيعي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط، ١، ١٩٩٤، [ضمن سلسلة رسائل ابن رشد الفلسفية، ضبط وتعليق، رفيق العجم وجهامي جيرار].

٦٧. ابن رشد (أبو الوليد)، رسالة السماء والعالم، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط، ١، ١٩٩٤، [ضمن سلسلة رسائل ابن رشد الفلسفية، ضبط وتعليق، رفيق العجم وجهامي جيرار].

٦٨. ابن رشد (أبو الوليد)، رسالة الكون والفساد، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط، ١، ١٩٩٤، [ضمن سلسلة رسائل ابن رشد الفلسفية، ضبط وتعليق، رفيق العجم وجهامي جيرار].

٦٩. ابن رشد (أبو الوليد)، رسالة الآثار العلوية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط، ١، ١٩٩٤، [ضمن سلسلة رسائل ابن رشد الفلسفية، ضبط وتعليق، رفيق العجم وجهامي جيرار].

٧٠. ابن رشد (أبو الوليد)، رسالة النفس، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط، ١، ١٩٩٤، [ضمن سلسلة رسائل ابن رشد الفلسفية، ضبط وتعليق، رفيق العجم وجهامي جيرار].

٧١. ابن رشد (أبو الوليد)، رسالة ما بعد الطبيعة، بيروت: دار الفكر

اللبناني، ط، ١، ١٩٩٤، [ضمن سلسلة رسائل ابن رشد الفلسفية، ضبط وتعليق، رفيق العجم وجهامي جيرانا].

٧٢. ابن رشد (أبو الوليد)، تلخيص كتاب الحس والمحسوس، كامبريدج، ١٩٧٢ [حرره وعلق عليه صبي بلومبرج].

٧٣. ابن رشد (أبو الوليد)، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ١، ١٩٩٨ [سلسلة التراث الفلسفي العربي]، مؤلفات ابن رشد، [نقله عن العبرية، شحلان أحمد].

٧٤. ابن رشد (أبو الوليد)، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، البيضاء: دار النشر، ط، ١٩٨٣ [تح. علوي جمال الدين (آل)].

٧٥. ابن رشد (أبو الوليد)، تفسير المقالة الموسوم عليها حرف اللام لأرسطو، دمشق: دار التكوين، ط، ٢٠٠٧، [ترجمة إسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق علي محمد إسبر].

٧٦. ابن رشد (أبو الوليد)، الضروري في صناعة النحو، القاهرة: دار الفكر العربي، ط، ٢٠٠٢، [تحقيق ودراسة منصور علي عبد السميع، تقديم محمد إبراهيم عبادة].

٧٧. الرازي فخر الدين، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، بيروت: دار الكتاب العربي، ط، ١٩٩٠، [تحقيق وتعليق محمد المعتمد بالله البغدادي].

٧٨. الرازي فخر الدين، شرح عيون الحكمة، طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ط، ١٤١٥هـ.

٧٩. الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، القاهرة: دار المعارف، ط، ٦، بدون تاريخ، [تحقيق سليمان دنيا].

٨٠. الغزالي أبو حامد، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.

ثالثاً: الدراسات

٨١. أعمال ندوة ابن رشد، تنظيم كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٧٨.

٨٢. الأفق الكوني لفكر ابن رشد، أعمال ندوة مراكش، ١٢-١٥ دجنبر ١٩٩٨، ط١، ٢٠٠١، [منشورات الجمعية الفلسفية المغربية].

٨٣. الالوسي حسام، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥.

٨٤. الآملي حسن زادة، الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢٣هـ.

٨٥. الآملي حسن زادة، شرح العيون في شرح العيون، إيران: مركز إنتشارات، ط١، ١٤٢١هـ.

٨٦. الآملي حسن زادة، النور المتجلي في الظهور الظلي [تحقيق حول الوجود الذهني]، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ.

٨٧. الاشتياني جلال الدين، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، قسم المنطق، قم: مركز انتشارات، ط١، ١٤١٨هـ.

٨٨. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٥.

٨٩. بدر عادل محمود، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية، صدر الدين الشيرازي نموذجاً، دراسة في نظرية المعرفة، بيروت: دار الحوار، ط١، ٢٠٠٦.

٩٠. بدر عادل محمود، برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، دراسة مقارنة، بيروت: دار الحوار، ط١، ٢٠٠٦.
٩١. بدوي عبد الرحمان، أرسطو عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، ط٢، ١٩٧٨.
٩٢. بدوي عبد الرحمان، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، ط٢، ١٩٧٧.
٩٣. بيسار محمد، في فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٧٣.
٩٤. بهشتي احمد، مباحث الإلهيات عند ابن سينا، دار الهادي، ط١، ١٩٩٧، [ترجمة حبيب فياض].
٩٥. بهشتي الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤.
٩٦. جيهامي جبرار، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، بين الغزالي وابن رشد، بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٩٢.
٩٧. الجويني أبي المعالي عبد الملك، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط٢، ١٩٩٢، [تحقيق أسعد تميم].
٩٨. دوهيم، بيير مصادر الفلسفة العربية، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٥، [ترجمة ابو يعرب المرزوقي].
٩٩. الداماد محمد باقر، الصراط المستقيم (في ربط الحادث بالقديم)، طهران: مركز إسناد مجلس شورى إسلامي، ط١، ١٣٨١هـ، [تحقيق علي أوجي].
١٠٠. ديلبير آلان، فلسفة العصر الوسيط، بيروت: دار شرقيات، ط١، ١٩٩٩، [ترجمة مصطفى ماهر].

١٠١. هاني ادريس، ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، بيروت: الغدير، ط١، ٢٠٠٠.
١٠٢. الزنجاني أبو عبد الله، صدر الدين الشيرازي، حياته وأصول فلسفته، طهران: مؤسسة كيهان، ط٢، ١٤١٩هـ.
١٠٣. زيادة معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي، بيروت: دار اقرأ، ط١، ١٩٨٥.
١٠٤. الحيدري كمال، شرح بداية الحكمة للفيلسوف محمد حسين الطباطبائي، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤.
١٠٥. الحيدري كمال، دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، ج١ و٢، قم: دار فراق، ط٣، ٢٠٠٥.
١٠٦. الحدادي عزيز، صورة ابن رشد في الكتابة الأوربية والعربية، مطبعة ما بعد الحداثة، ط١، ٢٠٠٠.
١٠٧. الطباطبائي محمد حسن، بداية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١٧، ١٤٠٠ تصحيح وتعليق عباس علي الزراعي السبزواري.
١٠٨. الطباطبائي محمد حسن، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١٥، ١٤١٦ تصحيح وتعليق عباس علي الزراعي السبزواري.
١٠٩. الطوسي نصير الدين، تجريد العقائد، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٦٦، [دراسة وتحقيق، عباس محمد حسن سليمان].
١١٠. طراد حمادة، ابن رشد في كتاب فصل المقال، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٢.
١١١. الطالبي عمار، ملا صدرا وبعض أوجه التجديد في فلسفته [والمقالة بحث قدم إلى المؤتمر العالمي حول الملا صدرا، بطهران، إيران، من ٢٣ إلى ٢٥ مايو ١٩٩٩. ضمن *Mulla Sadra and* [transcendant philosophy, volume, 1 , 2002]

١١٢. ياسين جعفر آل، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت: الفكر الجامعي، منشورات عويدات، ط١، ١٩٧٨.

١١٣. ياسين جعفر آل، فيلسوف عالم، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، بيروت: دار الأندلس، ط١، ١٩٨٤.

١١٤. اليوزيبيكي جمال محمد صالح، غلبة الفلاسفة أو الغلبة المتعالية، [رواية أدبية فلسفية تحكي سيرة الشيرازي وتطوره الفكري] طهران: مؤسسة حكمة صدرا الإسلامية، ط١، ١٩٩٩.

١١٥. كلييكاني علي رباني، إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، بيروت: دار الهادي، ط١، ١٩٩٦، [ترجمة محمد شقير].

١١٦. كل بيكاني علي رباني، إيضاح الحكمة في شرح نهاية الحكمة، بيروت: دار التيار الجديد، ط١، ١٩٧٧، [ترجمة محمد شقير].

١١٧. كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: منشورات عويدات، ط٢، ١٩٧٧، [ترجمة نصير مروة، حسن قببسي، مراجعة موسى الصدر والأمير عارف تامر].

١١٨. كوربان هنري، عن الإسلام في إيران: جوانب روحية وفلسفية، الشيعة الإثنا عشرية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٤، [ترجمة دوقان قرطوط].

١١٩. كوربان هنري، الخيال الخلاق في تصور ابن عربي، الرباط: مطبعة ابو رقرق، ط١، ٢٠٠٦، [ترجمة فريد الزاهي].

١٢٠. لكراري عبد الباسط، دينامية الخيال مفاهيم وآليات الاشتغال، منشورات إتحاد كتاب المغرب، ط١، ٢٠٠٤.

١٢١. اللواتي محمد رضى، برهان الصديقين، البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١.

١٢٢. المصباحي محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٨.
١٢٣. المصباحي محمد، دلالات وإشكالات، دراسة في الفلسفة العربية الإسلامية، الرباط: عكاظ، ١٩٨٨.
١٢٤. المصباحي محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥.
١٢٥. المصباحي محمد، أنحاء الوحدة وتجلياتها عند ابن رشد، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، [مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٦-١٩٩٥].
١٢٦. المصباحي محمد، الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨.
١٢٧. المصباحي محمد، من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠.
١٢٨. المصباحي محمد، الوحدة والوجود عند ابن رشد، الدار البيضاء، مكتبة المدارس، ط١، ٢٠٠٢.
١٢٩. المصباحي محمد، من الوجود إلى الذات، بحث في فلسفة ابن رشد، الرباط: دار الأمان، ط١، ٢٠٠٦.
١٣٠. المصباحي محمد، مع ابن رشد، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ٢٠٠٧.
١٣١. المصباحي محمد، نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح، فاس: منشورات ما بعد الحدائث، ط١، ٢٠٠٦.
١٣٢. المصباحي محمد، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٦.

١٣٣. مرشان سالم، الجانب الإلهي عند ابن سينا، بيروت: دار قتيبة، ط١، ١٩٩٢.

١٣٤. محمد عبد المتعال علاء الدين، تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية، الإسكندرية: دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٢.

١٣٥. الموسوي كمال السيد عباس حسن، نشوء وسقوط الدولة الصفوية، قم: باقيات[فدك]، ط١، ٢٠٠٥.

١٣٦. المطهرى مرتضى، شرح المنظومة للسبزواري، مؤسسة أم القرى، ط١، ١٤١٧هـ ترجمة عمار أبو رغيف.

١٣٧. المطهرى مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ، [ترجمة عبد الجبار الرفاعي].

١٣٨. المطهرى مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٢، [ترجمة مالك مصطفى وهبي العاملي].

١٣٩. نصر سيد حسن، دراسات إسلامية، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ط١، ١٩٧٥، [ويتضمن الكتاب فصلين عن الشيرازي: حول حياته وفلسفته، ملا صدرا مصدر لتاريخ الفلسفة الإسلامي].

١٤٠. السبزواري ملا هادي، تعليقات على الشواهد الربوبية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، تقديم وتصحيح جلال الدين الاشتياني، ط٢، ١٩٨١.

١٤١. سعديف آرثور، ابن سينا، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، الجزائر: أنيب، ط٢، ٢٠٠١، [ترجمة توفيق سلوم].

١٤٢. سعديف آرثور، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، بيروت: دار الفارابي، ط٢، ٢٠٠١، [ترجمة توفيق سلوم].

١٤٣. سليمان عباس محمد حسن، نظرية أصالة الوجود عند صدر الدين

الشيرازي. [و المقالة بحث قدم إلى المؤتمر العالمي حول الملا
صدرًا، بطهران، إيران، من ٢٣ إلى ٢٥ مايو ١٩٩٩. ضمن Mulla
[Sadra and transcendant philosophy, volume, 1, 2002]

١٤٤. عمار أبو رغيف، دراسات في الحكمة والمنهج، بيروت: دار الثقلين،
ط١، ١٩٩٩.

١٤٥. العلوي هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بيروت: دار
الطليلة، ط١، ١٩٨٣.

١٤٦. علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي،
بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٥.

١٤٧. العراقي محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة:
دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٩.

١٤٨. العراقي محمد عاطف، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، القاهرة:
دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٧٥.

١٤٩. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة: دار
المعارف، ط٢، ١٩٨٣.

١٥٠. العلوي جمال الدين، المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، الدار
البيضاء: توبقال، ١٩٨٦.

١٥١. العلوي احمد بن زين العابدين، شرح كتاب القبسات ميرداماد،
طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي، ط١، ١٣٧٤هـ، [تحقيق حامد
ناجي أصفهان].

١٥٢. العبيدي حسن مجيد، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، بيروت: دار
الطليلة، ١٩٩٥.

١٥٣. عفيفي زينب، فلسفة ابن رشد الطبيعية للعالم، القاهرة: دار قباء،
ط١، ١٩٩٨.

١٥٤. عودة سلمان، الوجود والمعرفة عند ابن سينا وابن رشد، ليبيا: دار شموع الثقافة، ط١، ٢٠٠٤.
١٥٥. فخري ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار المشرق، ط٢، ٢٠٠٠، [ترجمة كمال اليازجي].
١٥٦. فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩١.
١٥٧. جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، بيروت: دار الأندلس، ط٢، ١٩٨١.
١٥٨. الصغير عبد المجيد، «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة»، ضمن ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي.
١٥٩. قاسم محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى طوماس الإكويني، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٩.
١٦٠. قسو عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦.
١٦١. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ١٩٩٦، [تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان وتعليق ابن هاشم].
١٦٢. رينان أرنست، ابن رشد والرشدية، القاهرة: ١٩٥٧، [تحقيق زعيتير عادل].
١٦٣. رضا الصدر، الفلسفة العليا، قم: مركز تبليغات إسلامي، ط٢، ١٤٢٠هـ، [باهتمام السيد باقر خسروشاهي].
١٦٤. رضا الصدر، صحائف من الفلسفة، [تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري]، قم: مركز انتشارات، ط١، ١٤٢١هـ، [باهتمام باقر خسروشاهي].

١٦٥. الرازي فخر الدين، شرح عيون الحكمة لابن سينا، طهران: مؤسسة
الصادق للطباعة، ط ١، ١٣٧٣هـ، [تحقيق وتقديم احمد حجازي
احمد السقا].

١٦٦. شقير محمد، نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي، بيروت: دار
الهادي، ط ١، ٢٠٠٢.

١٦٧. الشابي علي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، [ضمن ملحق حول:
مدخل لدراسة حياة صدر الدين الشيرازي وفلسفته، للسيد حسين
نصر]، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٢.

١٦٨. شوربا زينب إبراهيم، الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند
صدر الدين الشيرازي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤، [ضمن
سلسلة قضايا إسلامية].

١٦٩. شحلان أحمد، ابن رشد والفكر العربي الوسيط، مراكش: المطبعة
والوراقة الوطنية، ط ١، ١٩٩٩.

١٧٠. شهر زوري شمس الدين، شرح حكمة الإشراق للسهروردي، طهران:
مؤسسة مطالعات وتحقيقات، ط ١، ١٣٨٠هـ، [تحقيق وتصحيح
وتقديم حسين ضيائي تربتي].

١٧١. الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، بيروت: المكتبة العلمية، بدون
تاريخ، [تحقيق أحمد محمد شاكر].

١٧٢. خواجوي محمد، صدر الدين المتألهين فيلسوفاً وعارفاً، بيروت: دار
الهادي، ط ١، ٢٠٠٣، [تعريب عبد الرحمان العلوي].

١٧٣. غازي مجهول فيصل، نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، بيروت: دار
الهادي، ط ١، ٢٠٠٥، [سلسلة قضايا إسلامية معاصرة].

رابعاً: مقالات في المجالات

١. شهرام بازوكي، المعرفة العرفانية عند الملا صدرا، مجلة المحجة، العدد الصفر، ٢٠٠١.
٢. جراي شفيق، العقل في جدلياته، مجلة المحجة، العدد الثاني عشر، ٢٠٠٤.
٣. حاتم جاد، الحب الخالص عند الملا صدرا، مجلة المحجة، العدد الثاني عشر، ٢٠٠٤.
٤. طراد حمادة، كأي أعرف ملا صدرا الشيرازي، مجلة المحجة، العدد الصفر، ٢٠٠١.
٥. طراد حمادة، بين السهروردي وملا صدرا، مجلة المحجة، العدد السادس، ٢٠٠٣.
٦. كربان هنري، مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية، مجلة المحجة، العدد الصفر، ٢٠٠١.
٧. المصباحي محمد، الوجود والماهية بين الذاتية والأصالة عند ابن رشد والملا صدر الدين الشيرازي، مجلة مدارات فلسفية، العدد الرابع، يونيو ٢٠٠٠.
٨. المصباحي محمد، مقارنة الخيال عند الشيرازي من خلال فلسفة ما بعد الحداثة، مجلة الصورة، العدد الرابع، ٢٠٠٢.
٩. العلمي أحمد، الملا صدر الدين الشيرازي وأبو هاشم الجبائي، مجلة مدارات فلسفية، العدد الثالث، فبراير ٢٠٠٠.
١٠. العلوي جمال الدين، ملاحظات حول نظرية البرهان عند ابن رشد، ص ٤٠-٥٤ [ضمن مجلة الصورة عدد، ١، ١٩٩٨].
١١. العلوي جمال الدين، تطور إشكالية العقل عند ابن رشد من الفحص

الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي، ص ٦٥-٨٦، [مجلة الصورة، عدد ٢، ١٩٩٩].

١٢. شقير محمد، أدوات المعرفة وقيمتها عند ملا صدرا الشيرازي، مجلة الحياة الطبية، العدد الرابع، ٢٠٠٠.

١٣. غرويان محسن، إشتدادية الحركة الجوهرية [ترجمة حبيب فياض]، مجلة المحجة، العدد الثاني عشر، ٢٠٠٤.

خامسا: الموسوعات والمعاجم:

١. الأعمش عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٩.

٢. الجرجاني أبو الحسن الحسيني الحنفي، كتاب التعريفات، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٨.

٣. جيهامي جبرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة الإسلامية، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٨.

٤. دغيم سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، بيروت: مكتبة لبنان، ط ١، ٢٠٠٤.

٥. النيسابوري المقرئ، الحدود، المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية، قم: مؤسسة الإمام الصادق، ط ١، ١٤١٤هـ [تحقيق، محمود يزدي مطلق فاضل].

٦. ابن سينا، كتاب الحدود، القاهرة، ١٩٦٣، [تحقيق وترجمة وتعليق امليه مارية غواشون A.M.GOICHON، ضمن منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية].

٧. التهانوي محمدعلي الفاروقي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت: مكتبة لبنان، ط ١، ١٩٩٦. [تحقيق علي دخروج وتقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم].

سادسا: المراجع غير العربية

1. Averroès, *L'intelligence et la pensée sur le De anima*, présentation et traduction par Alain de Libéra, Flammarion, 2ème, ed, Paris 1998.
2. Averroès, *Discours décisif* Traduction inédite de Marc Geoffroy, introduction d'Alain de Libéra, Flammarion. Paris, 1996.
3. Henri Corbin, *En Islam Iranien, Aspects spirituels et philosophiques* Tome.IV *L'école d'Ispahan, L'école shaykhie le douzième imam*. tel,- Gllimard,édi,1991.
4. Henri Corbin, *Philosophie Iranienne et philosophie comparée*,academie imperiale Iranienne de philosophie,Teheran, 1977,diffuseur:Paris,Buchet- chastel,1978.
5. Henri Corbin, *La Philosophie Iranienne aux XVII et XVIII siècles*,edi. Buchet- chastel, 1981
6. Henri Corbin, *L' imagination créatrice dans le soufisme d'Ibno Arabi* Flammarion, idées et recherches, édi, 1979.
7. Henri corbin, *corps spirituel et terre céleste*: de L'Iran Mazdéen à L'Iran shi'itl, edi. Buchet-chastel, Paris, 1979.
8. Izutzu, T. *unicité de l'existence et création perpétuelle en Mystique islamique*. T.M.G Giandy 1980.
- 9.Jambet Christian,*L'Acte d' être,la philosophie de la révélation chez Molla Sadra*,Fayard.1,edi-2002.
10. Thierry Fabre (sous la direction de) *Rencontres d'Averroès:La Méditerranée frontières et passages*. Actes sud, BABEL, 1999.

الفهرس

إهداء	٥
تقديم	٧
إشارة وتنبيه	١٧
مقدمة	١٩
١ - سؤال الاختيار	١٩
٢ - أهمية دراسة فلسفة صدر الدين الشيرازي	٢٤
٣ - أهداف الدراسة وسؤال المقاربة	٢٥
الفصل الأول: حول حياة وأصول فلسفة صدر الدين الشيرازي ومنهجه	٣٣
تقديم	٣٣
١ - صدر الدين الشيرازي ومراحل تطوره الفكري	٣٥
٢ - أصول ومصادر فلسفة صدر الدين الشيرازي	٤٢
٣ - ملامح المنهج عند الشيرازي	٥٤
الفصل الثاني: الفعل الطبيعي	٥٩
تقديم	٥٩

٦٠	١ - الفعل في علاقته بالطبيعة والصورة والمادة
٦٠	أ - حقيقة الجوهر
٦٤	ب - الفعل والطبيعة
٦٨	ج - الفعل بين المادة والصورة
٧٢	د - الفعل والقوة
٧٨	٢ - الفعل والحركة
٧٨	تقديم: في الفعل والحركة والتغير
٨٢	أ - الحركة بين النفي والإثبات
٨٣	ب - مصادر تصور الشيرازي للحركة بين الاستمرارية والتجاوز
٨٦	ج - في المقولات التي تقع فيها الحركة وفيما لا تقع فيها
٩١	د - براهين دفع نفي الحركة في الجوهر
٩٩	هـ - الحركة ومقام القوة والفعل
١٠١	و - حقيقة الحركة في الجوهر
١١٥	٣ - الفعل والزمان
١١٥	تقديم
١١٧	أ - الزمان مقدار الحركة والطبيعة المتجددة
١٢٥	ب - إطلافة الزمان وعلاقته بالمعية والتقدم والتأخر
١٢٦	ج - الزمان والآن أية علاقة
١٢٩	٤ - الفعل بين الاشتداد والتضعف
١٢٩	تقديم

- أ - خصائص الجوهر التي بها يقبل الحركة والاشتداد ١٢٩
- ب - الحركة الكمية بما هي تنقص وتزيد ١٣٣
- ج - الحركة الكيفية بما هي اشتداد وتضعف ١٣٦
- د - الحركة في الجوهر بما هي اشتداد وتكون ١٤٠
- هـ - الفعل بين الصدفة والضرورة ١٤٥
- تقديم ١٤٥
- أ - حقيقة فعلي الصدفة والضرورة في الفلسفة الإسلامية ... ١٤٥
- ب - الفعل بين الصدفة والضرورة عند ابن سينا ١٤٧
- ج - الفعل والضرورة الغائية عند ابن رشد ١٥٢
- د - الفعل والضرورة أو مقام نعم ولا عند الشيرازي ١٥٧
- الفصل الثالث: الفعل الإنساني بين الحرية والضرورة ١٦٧
- تقديم ١٦٧
- ١ - الفعل بين الحرية والضرورة عند ابن رشد ١٦٧
- ٢ - الفعل بين الحرية والضرورة عند الشيرازي ١٧٦
- أ - أسباب القصور في الوصول إلى اليقين عند الأقدمين ... ١٧٧
- ب - عدم انفكاك المعلول عن العلة لفقره الوجودي ١٧٩
- ج - الفعل الإلهي فعل اختيار وحرية ١٨٠
- د - الفعل الإنساني فعل صنع في الزمان والمكان ١٨٢
- هـ - الفعل الإنساني جبر على الاختيار ١٨٨
- و - الفعل والقدرة ١٨٩

١٩٧	ز - الفعل والإرادة
٢٠٥	الفصل الرابع : الفعل المعرفي
٢٠٥	تقديم
٢٠٨	١ - حقيقة الإدراك والتعقل عند الشيرازي
٢١٠	٢ - الفعل بين العلم الحضورى والحصولي عند الشيرازي
٢١٨	٣ - أفعال النفس
٢٢٩	٤ - أنواع العقول وأفعالها
٢٣٤	٥ - تحولات العقل الفعال
٢٣٧	٦ - الفعل واتحاد العاقل والمعقول
٢٤٢	٧ - التعقل عين الوجود وصيرورة موجود
٢٤٧	٨ - فعل التعقل من التجريد إلى التعالي
٢٥٩	الفصل الخامس : ميتافيزيقا الفعل
٢٥٩	١ - الفعل الإلهي بين الإيجاد والفيض
٢٥٩	تقديم
٢٦٠	أ - تجديد الفلسفة الأفلاطونية على قاعدة أصالة الوجود ...
٢٦٢	ب - التمييز بين عالم المثل وعالم المثال
٢٦٣	ج - الإمكان الأشرف والأخس أساس البرهنة على وجود عالم المثل
٢٦٦	د - حقيقة كل من عالم المحسوسات وعالم المثل
٢٦٧	هـ - الفاعل المطلق منبع الفيض ومبدأ الممكنات وعلم الأشياء
٢٧٤	و - خصائص الفعل الإلهي

٢٧٧	٢ - الفعل والعدم
٢٧٧	تقديم
٢٧٨	أ - العدم مبدأ وشرط مقوم للتغير
٢٨٣	ب - في كيفية شمول الوجود للعدم
٢٨٦	ج - الوحدة وعدم التمايز بين الأعدام
٢٨٨	د - عليّة عدم العلة لعدم المعلول وبالعكس
٢٩١	هـ - امتناع إعادة المعدوم
٢٩٣	و - أدلة استحالة إعادة المعدوم
٢٩٨	٣ - الفعل بين العلية والمعلولية
٢٩٨	تقديم
٢٩٩	أ - حقيقة العلة عند الشيرازي
٣٠٠	ب - العلاقة الوجودية بين العلة والمعلول
٣٠١	ج - العلة المفوضة للوجود والمعدة له
٣٠٣	د - الفقر الوجودي ملاك تعلق المعلول بالعلة
٣١٣	هـ - حقيقة التسلسل وبراهين بطلانه
٣١٧	و - العلة كإعطاء للوجود هي تأثير وفعل
٣١٩	ز - وجود العالم إيجاد وفيض
٣٢٠	ح - أصناف العلة الفاعلية وأحكامها
٣٢٢	ط - العلاقة بن العلة الفاعلية والعلة الغائية
٣٢٨	٤ - الفعل والجعل

٣٢٨ تقديم
٣٢٩ أ - أهمية مسألة الجعل
٣٣٠ ب - ارتباط المعلول بالعلة في إطار سنخية ذاتية
٣٣١ ج - الجعل البسيط والمركب
٣٣٤ د - الجعل وجودي وبسيط
٣٣٧ خاتمة
٣٤٩ فهرس المراجع
٣٧١ الفهرس